FONDATORII

Principalele curente
ale marxismului

LESZEK
KOLAKOWSKI

Principalele curente ale marxismului
I. Fondatorii

LESZEK KOLAKOWSKI (n. 23 octombrie 1927, Radom, Polonia; d. 17 iulie 2009, Oxford, Marea Britanie), renumit filosof şi istoric al ideilor polonez, a fost profesor de filosofie la Universitatea din Varşovia până în 1968, când a părăsit ţara natală. A predat apoi la Universitatea McGill din Montreal (Canada), Universitatea Berkeley din California (SUA), Colegiul All Souls din Oxford (Marea Britanie), Universitatea Yale şi Universitatea din Chicago (SUA). A primit numeroase distincţii academice pentru lucrările sale şi mai multe premii, printre care Erasmus (1983), „Thomas Jefferson” (1986), „Alexis de Tocqueville” (1994), iar în 2003, ,,John W Kluge” din partea Bibliotecii Congresului Statelor Unite ale Americii pentru realizările obţinute pe parcursul întregii cariere în domeniul stiintelor sociale şi umaniste.

Principalele curente ale marxismului (publicată prima oară în limba poloneză în 1976, iar apoi în 1978, în limba engleză) este cea mai cunoscută carte a sa.

LESZEK KOLAKOWSKI

FONDATORI

I

Principalele curente ale marxismului

Ediţia a II-a

Prefaţă de
VLADIMIR TISMĂNEANU

Traducere din engleză de
S.G. DRĂGAN

EDITURA CURTEA $VECHE

Filosoful Solidarităţii: Laudatio pentru Leszek Kolakowski

Nu este câtuşi de puţin o exagerare să spunem că Polonia a jucat un rol crucial în decesul comunismului. Dacă ne gândim la succesiunea de revolte antitotalitare din această ţară (1956, 1968, 1976, 1980), înţelegem că Stalin nu greşea atunci când spunea că Poloniei i se potriveşte comunismul precum şaua unei vaci. Şi totuşi despotul sovietic a făcut tot posibilul pentru a îngenunchea Polonia şi spiritul democratic al acestei ţări.

Nu este vorba de o „romantizare" a rezistenţei anticomuniste poloneze, ci de fapte demonstrabile. Dacă ne gândim la opera şi la acţiunea unor Ioan Paul al II-lea (fostul cardinal Karol Wojtyla), Leszek Kolakowski, Jacek Kuroh sau Adam Michnik, ne dăm seama că în Polonia a existat un focar continuu şi irepresibil de opoziţie faţă de dictatura comunistă.

Itinerarul spiritual al lui Leszek Kofakowski este emblematic pentru ceea ce criticul literar R.M. Alberes a numit „aventura intelectuală a unui veac marcat de atâtea iluzii, fanatisme, dezamăgiri, trădări, eroisme şi apostazii". După scurta etapă în care a crezut în comunism, imediat după cel de Al Doilea Război Mondial, Kofakowski s-a transfigurat în marea voce a gândirii antitotalitare din ceea ce a fost Blocul Sovietic. Descris de istoricul Tony Judt drept „ultimul cetăţean ilustru al Republicii Literelor din secolul al XX-lea", Kofakowski a fost nu doar mentorul câtorva generaţii de străluciţi intelectuali democratici polonezi, ci şi filosoful Solidarităţii. În opera sa îşi află originea multe dintre temele care au inspirat strategia noului evoluţionism, formulată de Michnik şi devenită bază a acţiunii Comitetului de Apărare a Muncitorilor (KOR) şi, după 1980, a activităţii sindicatului independent şi autoguvernat Solidaritatea.

Plecat dinspre neotomism, aderând la comunism ca

atâţia alţii din generaţia sa, sedus şi apoi dezgustat de stalinism, Leszek Kofakowski a ajuns, mai cu seamă după 1968, la conştientizarea impasului etic şi teoretic al marxismului. Se poate spune că el se rupsese de bolşevism încă din 1956, când schiţase programul revizionismului neomarxist ca revoltă a spiritului împotriva dogmatismului asfixiant. Ostil oricărui fundamentalism, adversar categoric al clericalismului, xenofobiei şi antisemitismului, filosoful a denunţat cu vigoare capcanele ideologiilor radicale de stânga. Tot Tony Judt, într-un articol apărut în septembrie 2006 în New York Review of Books, numeşte trilogia lui Kolakowski consacrată marilor curente ale marxismului „un monument al erudiţiei umaniste moderne”.

În anii de după moartea lui Stalin, Kolakowski a fost spiritul director al legendarelor cluburi de discuţii independente din Varşovia. În 1968, când comuniştii polonezi au suprimat revolta studenţească, filosoful s-a solidarizat cu tinerii prigoniţi pentru ideile lor democratice. Ruptura lui Kolakowski mai întâi cu socialismul de tip bolşevic, apoi cu marxismul în genere, văzut ca un mesianism politic pe cât de atractiv pentru dezmoşteniţii soartei, pe atât de fals la nivelul promisiunilor de salvare universală, a dovedit că nu este obligatoriu ca intelectualii să sucombe la infinit în faţa himerelor ideologice. Dimpotrivă, viaţa şi opera lui Kolakowski depun mărturie pentru drama revizionismului marxist, ca şi pentru virtutea purificatoare a apostaziei. În consonanţă cu ideile lui Raymond Aron, el a depistat filonul milenarist în chiar inima teleologici revoluţionare marxiste. Cuvintele marii gânditoare Simone Weil, alese de Aron drept motto al cărţii sale din 1955, *Opiul intelectualilor* (apărută la Curtea Veche Publishing în traducerea Adinei Diniţoiu), surprind perfect perspectiva demitizantă pe care Kolakowski a ştiut să o dezvolte cu maximă probitate intelectuală: „Marxismul este realmente o religie, în sensul cel mai impur al termenului. El are în comun cu toate formele inferioare ale vieţii religioase mai ales faptul de a fi fost utilizat fără încetare, cum bine o spune Marx însuşi, ca un opiu al

poporului.”

Cu diverse prilejuri, Kolakowski şi-a afirmat adversitatea în raport cu orice reducţionism monist ori determinism rigid. Pentru el, dimensiunea religioasă este o parte inalienabilă a experienţei subiective, iar ateismul marxist s-a dovedit a fi o colosală impostură. O filosofie care exclude domeniul religios se condamnă să rămână un exerciţiu aseptic, fără legătură cu dramele sufletului uman (vezi Leszek Kolakowski, *Why Îs There Something Rather Than Nothingl 23 Questions from Great Philosophers,* Basic Books, New York, 2008). Ceea ce se cheamă „gândire unică” îi repugnă organic. Polifonia valorilor se întâlneşte în opera kolakowskiană cu o susţinere necontenită a principiului toleranţei. Spinoza şi Kant, mai degrabă decât Hegel şi Marx, sunt spiritele cu care se simte înrudit filosoful.

Repudiind comunismul ca paradigmă a subjugării în numele emancipării, Kolakowski rămâne convins de importanţa valorilor justiţiei şi egalităţii. El are însă mereu grijă să avertizeze asupra oricărui colectivism, tribalism ori cult partinic (mă refer la cultul bolşevic al partidului presupus infailibil). Intr-un eseu intitulat *Poate fi mântuit diavolul?-,* Koiakowski scrie: „Avem nevoie de o tradiţie socialistă care să fie conştientă de propriile limitări din moment ce visul mântuirii supreme terestre este numai disperare deghizată în speranţă – este voinţa de putere deghizată în sete de justiţie” *{Modernitatea sub un neobosit colimator,* Curtea Veche Publishing, traducere de Mihnea Gafiţa). Nimeni nu a examinat mai elocvent consecinţele aplicării utopiei marxiste în Europa de Est ca Leszek Kolakowski.

Conştient de efectele tragice ale „Noii Credinţe” (spre a folosi termenul lui Czeslaw Mflosz din *Gândirea captivă),* Kotakowski a demascat ipocrizia aflată la baza proiectului comunist de revoluţionare a condiţiei umane. Mai mult, el a demonstrat că minciuna este „sufletul nemuritor al comunismului”. Aroganţa epistemologică a marxismului şi pretenţia de a oferi soluţii imanente pentru chestiuni ce ţin de

ordinea transcendentă au fost fundamentul edificării universului totalitar bolşevic. Rolul

intelectualului critic în societate este să nu pactizeze cu acest tip de demonism politic travestit în doctrină salvaţionistă. Marxismul, afirmă filosoful polonez, este un mesianism apocaliptic, un fanatism cvasireligios care îmbrăca veşmintele raţionalismului scientist. Cultul progresului se întâlneşte astfel cu celebrarea Istoriei, a clasei alese şi a partidului ca încarnare a unui adevăr unic, absolut şi „atotbiruitor”.

într-un articol publicat la mijlocul anilor ’80 în revista Commentary, Kolakowski analiza conexiunea inseparabilă dintre comunism şi duplicitate. Ideile filosofului privitoare la natura intrinsec autoritară a proiectului marxist, ca să nu mai vorbim de matricea teroristă a iacobinismului leninist, au contribuit la configurarea curentului neoconservator. Evident, gândirea lui Kofakowski nu poate fi închisă într-o singură formulă. Nu întâmplător, el a scris un faimos eseu, intitulat *De ce sunt eu liberal-conservator-socialist-anticomunist,* în care respinge orice simplificare ideologică şi pledează pentru un eclectism mereu deschizător de drumuri intelectuale.

Pentru Kofakowski nu este suficientă deplângerea catastrofei comuniste. Important este să se meargă la originile doctrinare ale proiectului mitocratic care promite „saltul din imperiul necesităţii în acela al libertăţii”. Este vorba de o ambiţie nemăsurată de a forţa ritmul istoriei, de a distruge structuri, instituţii şi mentalităţi în numele unui himeric „viitor luminos”. Cum scrie criticul cultural Clive James: „Meritul lui Kofakowski este că ne spune de unde provine miasma. Karl Popper, Raymond Aron şi alţi analişti sociologici arată felul în care marxismul a afectat totul la nivel practic. Kolakowski îl depăşeşte chiar şi pe Isaiah Berlin, arătându-ne cum a fost afectat totul la nivel mental. (...) A fost un semn încurajator la sfârşitul secolului al XXdea faptul că aceste concluzii ale lui Kofakowski au intrat în discuţia generală despre politică” *(Cultural Amnesia: Necessary Memories from History and the Arts,*

Norton, 2007). Intr-adevăr, graţie lui Kofakowski, experienţa Europei de Est şi Centrale a devenit parte a discursului filosofic contemporan în chestiuni ardente precum moralitatea, virtutea, culpabilitatea, relaţia scop-mijloace etc.

Tezele lui Kofakowski despre năruirea comunismului nu sunt de natură să susţină tendinţele de auto glorificare ale celor care pretind că întreaga istorie a totalitarismului a fost una a rezistenţei neînduplecate. De fapt, afirmă Kofakowski, au existat mereu minorităţi eroice, personalităţi opoziţioniste care au plătit cu viaţa ori cu ani grei de închisoare şi persecuţii adversitatea activă faţă de sistemul opresiv. Nu puţini însă au cedat, au făcut compromisuri, au pactizat cu dictatura prin susţinere activă ori prin tăcere. Intr-un volum despre revoluţiile din 1989 pe care 1am coordonat cu prilejul aniversării a zece ani de la marea prăbuşire, am inclus şi un simptomatic eseu al lui Kofakowski despre moştenirile defunctului regim, acele „ruine nelinişţite" care ne marchează şi astăzi existenta. Sfidând suficienta noilor hagiografi, Kolakowski observă cât de complicată a fost relaţia dintre putere şi opoziţie în regimurile leniniste: „Purul adevăr este că în majoritatea acestor ţări – Polonia sfârşitului anilor '70 şi a anilor '80 este, din nou, o excepţie – mişcările de opoziţie antitotalitară au cuprins numai o neînsemnată minoritate. Aceşti oameni au salvat sufletele naţiunilor lor; până de curând, toţi ceilalţi preferau să traverseze strada la vederea lor. O majoritate covârşitoare a căutat să supravieţuiască adaptându-se «sistemului» aparent etern, nu datorita vreunui angajament entuziast faţă de ideile comuniste, ci din simpla necesitate de a-şi duce viaţa într-o relativă siguranţă. Mişcarea de opoziţie în masă a început atunci când era evident pentru toată lumea... că tigrul era pe moarte." *(Revoluţiile din 1989,* traducere de Cristina Petrescu şi Dragoş Petrescu, Polirom, Iaşi, 1999)

Nu neg că aşa au stat lucrurile. Şi totuşi, nu putem uita că intelectualii critici, gânditori precum Kolakowski ori Havel, au reuşit să formuleze o filosofic a libertăţii care a subminat găunosul

triumfalism oficial, a probat vulnerabilitatea sistemului şi a reabilitat valoarea unei vieţi trăite în adevăr Asemenea idei au făcut posibile geneza sindicatului liber şi autoguvernat Solidaritatea ca expresie a „puterii celor fără de putere” şi năruirea unui sistem întemeiat pe negarea drepturilor fundamentale ale fiinţei umane...

Acest text reprezintă o versiune adusă la zi a articolelor mele publicate în Evenimentul Zilei, în octombrie 2007, cu prilejul aniversării lui Leszek Kotakowski, care împlinea 80 de ani. Am scris pentru prima dată despre marele gânditor polonez în paginile revistei Agora, condusa de Dorin Tudoran, la mijlocul anilor ’80, unde am şi tradus unul dintre eseurile sale despre marxism. în cartea mea *Scopul şi mijloacele: Eseuri despre ideologie, tiranie şi mit* (Curtea Veche Publishing, 2004), se pot găsi numeroase referinţe analitice la creaţia filosofică şi literară a acestui strălucit exponent al liberalismului anticomunist.

Vladimir Tismaneanu

Noua prefaţă

Au trecut aproximativ trei decenii de când aceste volume au fost scrise, şi nu este nelalocul ei întrebarea dacă nu cumva evenimentele care s-au produs între timp au făcut ca interpretarea mea să fie perimată, irelevantă sau de-a dreptul greşită. De bună seamă, am avut prudenţa de a nu face predicţii care acum s-ar fi putut dovedi false. Rămâne însă valabilă întrebarea dacă din istoria intelectuală sau politică pe care volumele mele au încercat s-o zugrăvească mai poate fi ceva de interes şi, în caz că da, ce anume.

Marxismul a fost o doctrină filosofică sau semifilosofîcă şi o ideologie politică folosite de către statul comunist ca principala sursă de legitimitate şi ca un crez obligatoriu. Această ideologie îi era indispensabilă, indiferent dacă oamenii credeau în ea sau nu. în ultima perioadă a regimurilor comuniste, ea abia dacă mai exista ca un crez viu; distanţa dintre ea şi realitate era atât de mare, iar speranţele în viitorul paradis comunist se evaporau atât de repede, încât deopotrivă clasa conducătoare (adică aparatul de partid) şi cei conduşi erau conştienţi de găunoşenia ei. Ea rămânea însă, oficial, obligatorie, tocmai pentru că reprezenta principalul instrument de legitimare a sistemului de putere. Dacă liderii voiau cu adevărat să comunice cu supuşii lor, nu se mai foloseau de groteşea doctrină a „marxism-leninismului”; preferau să apeleze la sentimentele naţionaliste sau, în cazul Uniunii Sovietice, la gloria imperială. în cele din urmă, ideologia de care vorbim s-a destrămat împreună cu imperiul; colapsul ei a fost unul dintre motivele pentru care în Europa sistemul de putere comunist a capotat.

Ar putea să pară ca, după decesul acestui mecanism multinaţional, inept din punct de vedere intelectual, dar eficient ca instrument de represiune,

marxismul, ca obiect de studiu, e mort şi îngropat şi că scoaterea lui din negura uitării nu mai are niciun rost. Argumentul acesta nu stă în picioare. Interesul nostru pentru ideile din trecut nu depinde de valoarea lor intelectuală şi nici de câtă forţă de persuasiune mai au în prezent. Studiem diversele mitologii ale unor religii de mult timp dispărute, iar faptul că ele nu mai au adepţi nu le face deloc mai puţin interesante. Ca parte a istoriei religiilor şi a istoriei culturii, un astfel de studiu ne face să înţelegem mai în profunzime activitatea spirituală a omenirii, propriul suflet şi relaţiile sale cu alte forme ale vieţii umane. Cercetarea istoriei ideilor, fie ele religioase, filosofice sau politice, este o căutare a propriei identităţi, a sensului strădaniilor noastre mentale şi fizice. Istoria utopiilor nu este mai puţin fascinantă decât, bunăoară, istoria metalurgiei sau a chimiei industriale.

Când e vorba de istoria marxismului, există şi alte motive, mai pertinente, de a o studia. Doctrinele filosofice care multă vreme sau bucurat de o mare popularitate (iar ceea ce era numit „economie filosofică marxistă” nu era ştiinţă economică în sensul actual al cuvântului, ci un vis filosofic) nu mor cu totul niciodată. Ele îşi modifică vocabularul, dar supravieţuiesc în subteranele culturii; şi, cu toate că au o slabă vizibilitate, sunt încă în stare să-i atragă pe oameni sau să i înspăimânte. Marxismul aparţine tradiţiei intelectuale şi istoriei politice a secolelor al XlX-lea şi al XX-lea; şi, ca atare, sunt în mod evident interesante atât el, cât şi pretenţiile lui, repetate la nesfârşit şi adesea groteşti, de a fi o teorie ştiinţifică. Din această filosofic decurgeau însă anumite consecinţe practice care aveau să aducă omenirii nenorociri şi suferinţe de nedescris: proprietatea privată şi piaţa urmau a fi desfiinţate şi înlocuite printr-o planificare universală şi atotcuprinzătoare – proiect cu totul imposibil de realizat. La sfârşitul secolului al XlX-lea s-a atras atenţia, în principal de către anarhişti, asupra faptului că, astfel concepută, doctrina marxistă era un proiect numai bun pentru a transforma societatea umană într-un imens lagăr concentraţionar. De bună seamă că nu aceasta a fost

intenţia lui Marx, dar era un efect inevitabil al glorioasei şi binevoitoarei utopii finale născocite de el.

Marxismul teoretic dogmatic îşi duce mai departe o existenţă precară pe culoarele unor instituţii academice; deşi capacitatea lui portantă este mică, nu este de neimaginat ca forţa lui să crească beneficiind de susţinere din partea unor mişcări intelectualmente paupere, dar zgomotoase, care, de fapt, au pierdut contactul cu marxismul ca sistem teoretic, dar care caută probleme care să poată fi prezentate, fie şi în mod foarte vag, ca fiind ale capitalismului sau anticapitalismului (aceste concepte nu sunt niciodată definite, dar sunt utilizate în aşa fel încât par că descind din tradiţia marxistă).

Ideologia comunistă pare a fi într-o stare de *rigor morţiş,* iar regimurile care încă o mai folosesc sunt atât de odioase, încât resurecţia ei poate să pară imposibilă. Să nu ne pripim însă cu o astfel de profeţie (sau antiprofeţie). Condiţiile sociale din care s-a alimentat aceasta ideologie şi care s-au folosit de ea ar putea încă să renască; poate că – cine ştie? – virusul dăinuie în stare latentă, aşteptând următoarea oportunitate. Visurile despre o societate perfectă aparţin trunchiului durabil al civilizaţiei noastre.

Aceste trei volume au fost scrise în limba poloneză în răstimpul 1968—1976, când publicarea lor în Polonia era de neconceput. Ele au fost publicate de Institut Littéraire din Paris în anii 19761978, iar apoi de către editori clandestini din Polonia. Următoarea ediţie polonă a fost publicată la Londra în 1988 de către editura Aneks. în Polonia, cartea a fost publicată legal (de către editura Zysk) abia după anul 2000, când cenzura şi regimul comunist dispăruseră. Versiunea engleză, datorată lui P.S. Falia, a fost publicată de Oxford Univers!ty Press în 1978. Ulterior, au apărut traduceri în limbile germană, olandeză, italiană, sârbă şi spaniolă. Mi s-a

spus deunăzi că există şi o versiune chineză; eu, însă, nu am văzut-o. în traducere franceză au fost publicate doar două dintre volume; de ce n-a mai apărut şi volumul al treilea, editorii (Fayard) nu mi-au explicat, dar pot ghici şi singur motivul: acest al treilea volum ar fi iritat în aşa măsură

J

sensibilitatea stângii franceze, încât editorii s-au temut să rişte.

Leszek Kolakowski,
Oxford,
iulie 2004

Prefaţă la ediţia din 1981

Cartea de faţă este menită a servi drept manual. Spunând aceasta, nu emit pretenţia absurdă de a fi reuşit să prezint istoria marxismului într-o manieră necontroversabilă, negrevată de propriile mele opinii, preferinţe şi principii de interpretare. Tot ceea ce vreau să spun este că m-am străduit să înfăţişez această istorie nu sub forma unui eseu vag, ci în aşa fel încât să includă principalele fapte potenţial utile oricui caută o introducere în această problematică, indiferent dacă e de acord sau nu cu aprecierea pe care le-o dau eu. Am făcut tot ce mi-a stat în putinţă să nu amestec expunerea şi comentariul, ci să prezint propriile-mi vederi în secţiuni separate, clar delimitate.

Fireşte că opiniile şi preferinţele unui autor nu pot să nu se reflecte în modul său de a prezenta materialul, în alegerea temelor şi în importanţa relativă pe care o acordă diverselor idei, evenimente, scrieri şi persoane. Ar fi însă cu neputinţă de alcătuit un manual de istorie, indiferent de ce fel – de istorie politică, de istorie a ideilor sau de istorie a artei dacă am admite că orice prezentare de fapte este la fel de distorsionată de vederile personale ale autorului şi nimic altceva decât o construcţie mai mult sau mai puţin arbitrară, situaţie în care nici nu se poate vorbi de o relatare istorică, ci doar de o serie de evaluări istorice.

Cartea de fată este o încercare de a scrie o istorie a marxismului, adică istoria unei doctrine. Ea nu este o istorie a ideilor socialiste şi nici a partidelor sau mişcărilor politice care şi- au însuşit drept ideologie o versiune sau alta a acestei doctrine. E de prisos să accentuez faptul că această distincţie este anevoie de aplicat, îndeosebi în cazul marxismului, unde, în chip manifest, există o strânsă legătură între teorie şi ideologie, pe de o parte, şi înfruntările politice, pe

de alta. Totuşi, un autor, indiferent despre ce ar scrie, este nevoit să extragă din „întregul viu” porţiuni separate, despre care ştie bine că nu sunt cu totul independente de rest şi autoconţinute. Dacă acest lucru nu ar fi îngăduit, am fi nevoiţi să nu scriem decât istorii ale lumii, deoarece toate lucrurile se leagă între ele într-un fel sau altul.

O altă trăsătură ce imprimă cărţii caracterul de manual ţine de faptul că am indicat, deşi cât mai pe scurt cu putinţă, faptele de bază care învederează legătura dintre evoluţia doctrinei şi funcţia acesteia de ideologie politică. A rezultat astfel o naraţiune presărată cu glosări de-ale mele.

Practic, nu există vreo chestiune ţinând de interpretarea marxismului care să nu fie obiect de dispute. Am încercat să consemnez controversele principale. Aş fi depăşit cu mult întinderea prezentei cărţi dacă aş fi intrat într-o analiză detaliată a vederilor tuturor istoricilor şi criticilor ale căror lucrări le-am

studiat, dar ale căror opinii sau interpretări nu le împărtăşesc. Cartea nu are pretenţia de a oferi o interpretare deosebit de originală a lui Marx. Şi este lesne de văzut că modul meu de a-l citi pe Marx a fost influenţat de G. Lukăcs mai mult decât de către alţi comentatori, deşi sunt departe de a împărtăşi atitudinea sa fată de doctrina marxistă.

După cum se va observa, cartea nu este structurată după un principiu unic. Am constatat că este imposibil să optez pentru o ordonare pur cronologică, deoarece am socotit necesar să prezint anumite personalităţi sau tendinţe ca părţi ale unui întreg, împărţirea pe volume este, în esenţă, cronologică, dar şi aici mî- am permis o oarecare inconsecvenţă, spre a trata, pe cât se putea, diferitele tendinţe din marxism ca pe nişte teme separate.

Primul volum a fost schiţat într-o primă formă în anul 1968, în timpul liber de care dispuneam din belşug după ce fusesem concediat de la catedra mea de la Universitatea din Varşovia. După vreun an sau

doi, mi-am dat seama că respectiva ciornă necesita numeroase suplimentări, amendări şi modificări. Volumele al doilea şi al treilea au fost scrise în anii 1970-1976, pe când eram *fellow* al AII Souls College din Oxford, şi sunt aproape sigur că nu le-aş fi putut scrie dacă nu beneficiam de privilegiile de care m-am bucurat în această calitate.

Cartea nu cuprinde o bibliografie exhaustivă, ci doar indicaţii pentru cititorul dornic să consulte sursele sau principalele comentarii. În lucrările pe care le-am menţionat, va fi uşor pentru oricine să găsească referinţele bibliografice care, din păcate, sunt în prezent mult prea numeroase pentru ca un singur cititor sa le poată stăpâni.

Volumul al doilea a fost citit în faza de text dactilografiat de către doi prieteni de-ai mei din Varşovia – dr. Andrzej Walicki şi dr. Ryszard Herczynski. Primul este istoric al ideilor, iar cel de-al doilea, matematician; amândoi mi-au făcut multe observaţii critice şi sugestii valoroase. Anterior traducerii, lucrarea, în întregul ei, a fost citită numai de mine şi de soţia mea, dr. Tamara
Kotakowska, de profesie psihiatru; la fel ca toate celelalte scrieri ale mele, şi cea de faţă datorează mult judecăţii sale lucide şi comentariilor sale critice.

Leszek Kolakowski,
Oxford

Introducere

Karl Marx a fost un filosof german. Enunţul acesta nu ne spune cine ştie ce mare lucru, dar nu este nici atât de banal cum poate să pară la prima vedere. Aşa cum, poate, vă amintiţi, Jules Michelet obişnuia să-şi deschidă cursul de istorie a Marii Britanii
cu cuvintele[3]: „Messieurs[5], l'Angleterre est une île." E o mare diferenţă între a şti pur şi simplu că Anglia e o insulă şi a interpreta istoria ei în lumina acestui fapt, care, astfel, capătă o semnificaţie aparte. în mod asemănător, enunţul că Marx a fost un filosof german poate implica o anumită interpretare a gândirii sale şi a importanţei ei filosofice şi istorice, ca un sistem dezvoltat în termeni de analiză economică şi de doctrină politică. O prezentare de acest fel nu este nici de la sine înţeleasă şi nici necontroversabilă. Mai mult, deşi pentru noi este limpede că Marx a fost un filosof german, cu o jumătate de secol în urmă lucrurile arătau cumva altfel. Pe vremea Internaţionalei a Il-a, majoritatea marxiştilor îl considerau pe Marx mai degrabă autorul unei anumite teorii economice şi sociale care, potrivit unora dintre ei, era compatibilă cu diverse tipuri de viziune metafizică sau epistemologică. Alţii însă erau de părere că teoria economică şi politică a lui Marx a fost aşezată pe o bază filosofică de către Engels, astfel încât marxismul, în sens propriu, era un edificiu teoretic alcătuit din două sau trei părţi, elaborate de Marx, respectiv de Engels.

Cu toţii cunoaştem fundalul politic al interesului actual pentru marxism, considerat a fi tradiţia ideologică pe care se bazează comunismul. Atât pe cei care se consideră marxişti, cât şi pe adversarii lor îi preocupă întrebarea dacă, prin ideologia şi instituţiile sale, comunismul modern este

moştenitorul legitim al doctrinei marxiste. Cele trei răspunsuri date cel mai adesea la această întrebare pot fi exprimate, simplificat, după cum urmează: 1) da, comunismul modern este întruchiparea perfectă a marxismului, ceea ce dovedeşte că acesta din urmă este o doctrină care duce la înrobire, tiranie şi crimă; 2) da, comunismul modern este întruchiparea perfectă a marxismului, care, aşadar, semnifică o speranţă de eliberare şi fericire pentru omenire; 3) nu, comunismul, aşa cum îl cunoaştem, este o profundă deformare a evangheliei lui Marx şi o trădare a esenţei socialismului marxian. Primul răspuns corespunde tradiţionalei ortodoxii anticomuniste, cel de-al doilea, ortodoxiei comuniste, iar cel de-al treilea, diverselor forme de marxism critic, revizionist sau „deschis”. Una dintre tezele susţinute în cartea de fată este că întrebarea este greşit formulată, astfel că încercările de a-i da un răspuns sunt zadarnice. Mai precis, este cu neputinţă de răspuns la întrebări de felul: „Cum pot fi rezolvate în conformitate cu marxismul diversele probleme ale lumii moderne?” sau: „Ce ar fi spus Marx dacă ar fi putut să vadă ce au făcut discipolii săi?” Astfel de întrebări sunt sterile şi nu există o cale raţională de a căuta un răspuns la ele. Marxismul nu oferă vreo metodă specifică de rezolvare a unor chestiuni pe care Marx nu şi le-a pus sau care nu existau pe vremea sa. Dacă viaţa lui s-ar fi prelungit cu nouăzeci de ani, el ar fi trebuit să-şi modifice vederile în moduri pe care n-avem cum să le presupunem.

Cei ce consideră comunismul o „trădare” sau o „distorsiune” a marxismului caută, pesemne, să-l absolve pe Marx de răspundere pentru acţiunile celor care se consideră moştenitorii lui spirituali, în acelaşi mod, ereticii şi schismaticii din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea acuzau Biserica Romană de a-şi fi trădat misiunea şi căutau să-l ferească pe Sfântul Pavel de asocierea cu corupţia romană. Şi, tot aşa, admiratorii lui Nietzsche au căutat să spele numele său de orice responsabilitate pentru ideologia şi practicile

nazismului. Motivaţia ideologică a unor astfel de încercări este destul de limpede, dar valoarea lor informativă este aproape nulă. Există nenumărate dovezi că toate mişcările sociale se cer explicate printr-o multitudine de circumstanţe şi că sursele ideologice la care ele apelează şi cărora se străduiesc să le rămână fidele constituie doar unul dintre factorii care determină forma pe care o îmbracă şi modurile lor de gândire şi acţiune. Putem fi, aşadar, din capul locului, siguri că nicio mişcare politică sau religioasă nu este o expresie perfectă a „esenţei” acelei mişcări aşa cum se găseşte formulată în scrierile sacre; pe de altă parte, aceste scrieri nu sunt nicidecum pasive, ci exercită, la rândul lor, o influenţă proprie asupra cursului mişcării cu pricina. Ceea ce se petrece de obicei este că forţele sociale care se consideră reprezentante ale unei anumite ideologii sunt mai puternice decât acea ideologie, chiar dacă depind totuşi într-o anumită măsură de tradiţia acesteia.

Problema cu care se confruntă istoricul ideilor nu constă, aşadar, în a compara „esenţa” unei anumite idei particulare cu „existenţa” ei practică sub formă de mişcări sociale, ci este mai degrabă de a stabili cum anume şi ca efect al căror circumstanţe ideea iniţială a ajuns să servească drept punct de raliere pentru atâtea forţe diferite şi reciproc ostile; sau care au fost ambiguităţile şi tendinţele divergente inerente ideii însesi care au făcut ca ea să evolueze aşa cum a evoluat. Este un fapt bine ştiut, şi de la care nu s-a înregistrat în istoria civilizaţiei nicio excepţie, că toate ideile importante sunt supuse diviziunii şi diferenţierii pe măsură ce continuă să se răspândească. Este deci fără rost să întrebi cine din lumea modernă este marxist „adevărat”, căci asemenea întrebări nu se pot naşte decât înăuntrul unei perspective ideologice care postulează că scrierile canonice sunt sursa autentică a adevărului şi că oricine le interpretează corect se află negreşit în posesia acestuia. Nu există, de fapt, niciun motiv să nu recunoaştem că nişte mişcări şi ideologii, oricât de antagoniste între ele, sunt la fel de îndreptăţite să invoce numele lui Marx, exceptând

unele cazuri extreme de care prezenta lucrare nu se ocupă. în acelaşi fel, sunt sterile întrebările: „Cine a fost un veritabil aristotelician, Averroes, Toma d'Aquino sau Pomponazzi?" ori: „Cine a fost cel mai autentic creştin, Calvin, Erasmus, Bellarmin sau Loyola?" Această din urmă întrebare poate avea un sens pentru credincioşii creştini, dar n-are nicio relevanţă pentru istoria ideilor. Istoricul, însă, poate să se întrebe ce anume din creştinismul primitiv a făcut posibil ca nişte oameni atât de diferiţi cum au fost Calvin, Erasmus, Bellarmin şi Loyola să se reclame de la aceeaşi sursă. Cu alte cuvinte, istoricul ideilor ia ideile în serios şi nu le priveşte ca fiind total subordonate evenimentelor şi lipsite de orice viaţă proprie (pentru că, în acest caz, n-ar avea niciun rost să le studiem), dar nu crede că ele se pot transmite de la o generaţie la alta fără a-şi schimba cât de cât înţelesul.

Relaţia dintre marxismul lui Marx şi cel al marxiştilor e un obiect de studiu legitim, dar care nu ne aşază în postura de a putea decide cine sunt „cei mai autentici" marxişti.

Dacă, în calitate de istorici ai ideilor, ne plasăm în afara ideologiei, nu înseamnă că ne plasam şi în afara culturii în care trăim. Dimpotrivă, istoria ideilor şi, îndeosebi, a celor care au fost şi continuă să fie cele mai influente este, într-o anumită măsură, un exerciţiu de autocritică culturală. Eu îmi propun în această lucrare să studiez marxismul dintr-un punct de vedere similar celui adoptat de Thomas Mann în *Doctor Faustus* faţă de nazism şi de relaţiile acestuia cu cultura germană. Thomas Mann era îndreptăţit să spună că nazismul nu avea nimic comun cu cultura germană sau că era o vădită negare sau parodie a acesteia. în fapt, însă, el nu a spus asta, ci a preferat să se întrebe cum se face că nişte fenomene cum erau mişcarea hitleristă şi ideologia nazistă sau putut produce în Germania şi ce elemente din cultura germană au făcut posibil acest lucru. Orice german, susţinea el, ar recunoaşte cu groază, în bestialităţile nazismului, distorsiunea unor trăsături recognoscibile chiar şi la cei mai

nobili reprezentanţi (acesta e lucrul cu adevărat important) ai culturii naţionale. Mann nu s-a mulţumit să treacă în maniera uzuală peste chestiunea naşterii nazismului şi să pretindă că acesta nu se putea revendica din nicio parte a moştenirii germane, ci a criticat cu francheţe acea cultură din care el însuşi era parte componentă şi element creator. Intr-adevăr, nu e de-ajuns să spui că ideologia nazistă a fost o „caricatură" a lui Nietzsche, dat fiind că ţine de esenţa unei caricaturi posibilitatea de a recunoaşte după ea originalul. Naziştii le spuneau supraoamenilor lor să citească *Voinţa de putere,* şi ar fi incorect să se spună că aceasta era o simplă întâmplare şi că respectivii puteau la fel de bine să aleagă *Critica raţiunii practice,* Nu-i vorba de a-i găsi o „vină" lui Nietzsche, care, ca individ, nu era răspunzător pentru modul în care i-au fost utilizate scrierile; cu toate acestea, faptul că ele au fost astfel utilizate este de natură să alarmeze şi nu poate fi lăsat deoparte ca irelevant pentru ceea ce era în mintea sa. Sfântul Pavel nu era personal responsabil pentru Inchiziţie şi pentru cum se prezenta Biserica Romană la sfârşitul secolului al XV-lea, dar cercetătorul, fie că este sau nu creştin, nu se poate mulţumi să observe cum creştinismul era pervertit şi distorsionat de conduita unor papi şi episcopi; el trebuie să încerce să descopere ce anume din epistolele Sfântului Pavel a dat naştere, la timpul potrivit, unor acţiuni odioase şi criminale. Atitudinea noastră fată de problema lui Marx şi a marxismului trebuie să fie aceeaşi şi, în acest sens, studiul de faţă este nu doar o relatare istorică, ci şi o încercare de analiză a destinului straniu al unei idei care şi-a avut sorgintea într-un umanism prometeic şi care a culminat cu monstruoasa tiranie a lui Stalin.

* * *

Cronologia marxismului este complicată în principal din pricina faptului că scrierile lui Marx considerate astăzi cele mai importante au fost publicate abia în deceniile trei şi patru ale secolului al XX-lea sau

chiar mai târziu. în această situaţie s-au aflat textul integral al *Ideologiei germane,* textul integral al tezei de doctorat, *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit şi filosofia naturii la Epicur,* apoi *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului, Manuscrise economico filosofice,* din 1844, *Bazele criticii economiei politice (Grundrisse),* precum şi *Dialectica naturii* a lui Engels. Aceste lucrări nu au putut afecta epoca în care au fost scrise, dar, în prezent, sunt considerate importante nu doar din unghi bibliografic, ci şi ca părţi componente ale unei doctrine care, fără ele, nu poate fî înţeleasă. Se poartă încă dispute în jurul întrebării dacă şi în ce măsură ceea ce se consideră a fi ideile de maturitate ale Iui Marx, aşa cum se află expuse îndeosebi în *Capitalul,* reprezintă o evoluţie firească a filosofiei sale din tinereţe sau, după cum susţin unii critici, marchează o schimbare intelectuală radicală. Altfel spus: a abandonat Marx în anii ’50 şi ’60 un mod de gândire şi de cercetare situat în orizontul filosofiei lui Hegel şi a Tinerilor Hegelieni? Unii sunt de părere că fîlosofia socială din Capitalul este, ca să spunem aşa, prefigurată de scrierile mai timpurii, fiind o dezvoltare şi o particularizare a acestora, pe când alţii susţin că analiza societăţii capitaliste făcută în *Capitalul* denotă o ruptură cu retorica utopică şi normativă din perioada timpurie; iar cele două viziuni incompatibile se află în corelaţie cu interpretări opuse ale ansamblului gândirii lui Marx.

Lucrarea de faţă porneşte de la premisa că, nu doar cronologic, ci şi logic, punctul de plecare al lui Marx se află în antropologia filosofică. în acelaşi timp, este practic imposibil de izolat conţinutul filosofic de corpul principal al gândirii lui Marx. Marx nu a fost un autor academic, ci un umanist în sensul renascentist al termenului: spiritul său era preocupat de totalitatea lucrurilor omeneşti, iar viziunea sa despre eliberarea socială îmbrăţişa, ca un ansamblu de părţi interdependente, toate problemele majore cu care se confruntă omenirea. S-a statornicit obiceiul de a împărţi marxismul în trei zone de speculaţie – fundamentele antropologiei filosofice, doctrina socialistă şi analiza economică –

şi de a identifica sursele lor respective în dialectica germană, gândirea socialistă franceză şi economia politică britanică. Mulţi sunt însă de părere că această împărţire tranşantă este în dezacord cu scopul lui Marx însuşi, acela de a furniza o interpretare globală a comportamentului uman şi a istoriei şi de a edifica o teorie integrală a omului în cadrul căreia chestiunile particulare capătă sens doar în relaţie cu întregul. Cât despre modul în care elementele marxismului se leagă între ele şi natura coerentei lui interne, acestea nu pot fi formulate printr-o singură propoziţie. Sar părea totuşi că Marx s-a străduit să discearnă acele aspecte ale procesului istoric care conferă o semnificaţie comună chestiunilor epistemologice şi celor economice, precum şi idealurilor sociale sau, exprimându-ne altfel, s-a străduit să creeze instrumente de gândire şi categorii gnoseologice care să fie suficient de generale spre a face inteligibile toate fenomenele umane. Dacă însă încercăm să reconstituim aceste categorii şi să expunem gândirea lui Marx în conformitate cu ele, riscăm să pierdem din vedere evoluţia sa ca gânditor şi să tratăm ansamblul operei sale ca pe un unic bloc omogen. Iată de ce pare preferabil ca, mai întâi, să urmărim evoluţia în linii mari a gândirii sale şi abia după aceea să examinăm care dintre elementele ei erau prezente încă de la început, fie şi doar implicit, şi care pot fi considerate tranzitorii şi accidentale.

Tabloul sinoptic al istoriei marxismului oferit aici se va focaliza asupra întrebării ce pare să se fi aflat în toate perioadele în centrul gândirii independente a lui Marx: Cum s-ar putea evita dilema utopism *versus* fatalism istoric? Altfel spus, cum s-ar putea articula şi susţine o viziune care să nu constea nici în proclamarea arbitrară a unor idealuri închipuite, nici în acceptarea resemnată a ideii că lucrurile omeneşti sunt supuse unui proces istoric anonim la care toţi participă, dar nimeni nu e în măsură să-l controleze? Surprinzătoarea diversitate de vederi exprimate de marxişti privitoare la aşa-numitul „determinism istoric” al lui Marx este un factor care face posibile prezentarea şi schematizarea cu precizie a

tendinţelor din marxismul secolului al XX-lea. Este, de asemenea, clar că felul în care răspundem la întrebarea privind locul conştiinţei şi voinţei umane în procesul istoric determină în mare parte sensul pe care-l atribuim idealurilor socialiste şi stă în directă legătură cu teoria revoluţiilor şi a crizelor.

Punctul de plecare al gândirii lui Marx l-au constituit însă problemele filosofice cuprinse în moştenirea hegeliană, iar elucidarea acestei moşteniri reprezintă fundalul natural pentru orice încercare de a-i expune ideile.

ORIGINILE DIALECTICII

Toate orientările vii din filosofia modernă îşi au preistoria lor, care poate fi urmărită până aproape de începuturile gândirii filosofice despre care s-au păstrat mărturii. Ele posedă, aşadar, o istorie mai veche decât denumirile lor şi decât formele lor clar î recognoscibile: putem vorbi cu temei despre pozitivism înainte de Comte sau despre filosofie existenţialistă înainte de Jaspers. La prima vedere, ar putea să pară că marxismul se află într-o situaţie diferită dat fiind că îşi trage numele de la fondatorul său: „marxism anterior lui Marx” ar suna la fel de paradoxal precum „cartezianism anterior lui Descartes” sau „creştinism anterior lui Hristos”. Cu toate acestea, curentele intelectuale care-şi au originea într-o anumită persoană îşi au şi câte o preistorie a lor, reprezentată de un spectru de întrebări care s-au impus sau de o serie de răspunsuri izolate pe care câte un spirit remarcabil le sudează într-un tot unic, transformându-le astfel într-un nou fenomen cultural. Fireşte, „creştinism anterior lui Hristos” poate fi un simplu calambur, unde cuvântul „creştinism” este folosit cu un sens diferit de cel pe care-l are în mod curent; în fond, toată lumea e de acord că istoria creştinismului timpuriu nu poate fi înţeleasă fără cunoştinţele dobândite cu multe strădanii de către specialişti cu privire la viaţa spirituală din ludeea imediat anterioară apariţiei lui Hristos. Ceva analog se poate spune şi despre marxism. Expresia „marxism anterior lui Marx” este lipsită de sens, dar gândirea lui Marx ar fi golită de conţinut dacă n-ar fi privită în contextul istoriei culturale europene în ansamblu, ca

un răspuns la anumite întrebări fundamentale pe care filosofii şi le-au pus timp de secole sub o formă sau alta. Numai în raport cu aceste întrebări, cu evoluţia lor şi cu feluritele moduri în care au fost formulate poate fi înţeleasă filosofia lui Marx în unicitatea ei istorică şi în permanenţa valorilor sale.

În ultimul sfert de secol, o seamă de istorici ai marxismului au adus contribuţii importante aplecându-se asupra întrebărilor pe care i le ridicase lui Marx fîlosofia germană şi la care el a oferit răspunsuri noi. Dar însăşi această filosofic, de la Kant la Hegel, a fost o încercare de a inventa noi forme conceptuale pentru nişte întrebări fundamentale, din timpuri imemoriale. Ea nu capătă sens decât în termenii unor astfel de întrebări, deşi, desigur, nu se reduce la ele, căci, dacă o atare simplificare ar fi posibilă, istoria filosofiei ar înceta să existe, pentru că orice evoluţie filosofică ar fî privată de relaţia unică pe care o are cu propria-i epocă. în general, istoria filosofiei stă sub semnul a două principii care se limitează reciproc. Pe de o parte, întrebările de interes fundamental pentru un filosof trebuie privite ca aspecte ale unei aceleiaşi curiozităţi a spiritului uman în faţa situaţiilor diverse pe care viaţa i le aduce în faţă. Pe de altă parte, este necesar să punem în lumină unicitatea istorică a fiecărei orientări intelectuale sau fapt observabil şi să le corelăm cât mai strâns cu putinţă cu epoca în care s-a ivit respectivul filosof şi la modelarea căreia a contribuit el însuşi. Este greu să ne conformăm simultan ambelor reguli, deoarece, deşi ştim că, în mod necesar, ele se limitează reciproc, nu ştim cu precizie cum se petrece acest lucru, deci suntem nevoiţi să ne sprijinim pe intuiţia noastră failibilă. Cele două principii sunt, aşadar, departe de a fi atât de sigure şi de neechivoce cum sunt metodele de realizare a unui experiment ştiinţific sau cele de identificare a unor documente, dar sunt, cu toate acestea, utile în chip de repere şi de mijloace de a evita cele două forme extreme de nihilism istoric. Una se bazează pe reducţia sistematică a oricărui efort filosofic la un ansamblu de întrebări veşnic reluate, ignorând astfel panorama evoluţiei culturale

a omenirii şi, în general, minimalizând rolul acestei evoluţii. Cea de a doua formă de nihilism constă în a ne mulţumi

[1] cu sesizarea specificului fiecărui fenomen sau epoci culturale pe temeiul, explicit sau implicit, că singurul factor care contează este cel care conferă unicitate unui anumit complex cultural, unde fiecare detaliu – deşi poate fi, indubitabil, o repetare a unor idei anterioare – dobândeşte un nou înţeles în relaţia sa cu acest

complex, nemaifiind semnificativ în niciun alt mod. Acest postulat hermeneutic generează, în mod evident, un nihilism istoric propriu, căci stăruind asupra relaţiei exclusive a fiecărui detaliu cu un întreg sincronic (care poate fi un intelect individual sau o întreagă epocă culturală), el exclude orice continuitate interpretativă, obligându-ne să tratăm intelectul sau epoca în cauză ca una dintr-un şir de entităţi închise, monadice. El exclude din capul locului posibilitatea comunicării între astfel de entităţi şi limbajul capabil să le descrie în mod colectiv: fiecare concept capătă un înţeles diferit în funcţie de complexul la care e aplicat, iar construirea de categorii superioare sau nonistorice este exclusă, ca fiind în dezacord cu principiile de bază ale cercetării.

Căutând să evite ambele extreme nihiliste, scopul cercetării pe care o întreprindem aici este de a înţelege ideile de bază ale lui Marx ca pe nişte răspunsuri la întrebări ce solicitau de mult timp minţile filosofilor, dar totodată de a le înţelege în unicitatea lor, atât ca emanaţii ale geniului lui Marx, cât şi ca fenomene aparţinând unei epoci cu anumite particularităţi, O astfel de directivă este mai uşor de formulat decât de întreprins cu succes; pentru a o face în mod perfect, ar trebui scrisă o istorie completă a filosofici sau chiar a întregii civilizaţii umane. Ca un substitut modest al acestui obiectiv imposibil, vom încerca o succintă prezentare a întrebărilor în privinţa cărora marxismul poate fi caracterizat drept un pas înainte în evoluţia filosofici europene.

1. Contingenţa existenţei umane

Dacă aspiraţia filosofici a fost şi este aceea de a cuprinde cu mintea totalitatea Fiinţei, stimulul iniţial i-a venit din conştiinţa imperfecţiunii umane. Atât această conştiinţă, cât şi năzuinţa de a depăşi imperfecţiunea umană prin înţelegerea întregului au fost moştenite de fîlosofie din tărâmul mitului.

Interesul filosofic s-a centrat asupra limitelor şi asupra mizeriei condiţiei umane, dar nu în formele ei vizibile, tangibile şi remediabile, ci ca precaritate funciară care nu poate fi remediată cu mijloace tehnice şi care, odată aprehendată, a fost resimţită drept cauza carenţelor mai evidente, empirice ale omului, acestea din urmă nefîind decât nişte fenomene secundare. Deficienta fundamentală, înnăscută, a căpătat varii nume: filosofîa creştină medievală vorbea despre „contingenţa" existenţei umane, ca şi, de altfel, a tuturor fiinţelor create. Termenul „contingenţă" îşi avea obârşia în tradiţia aristotelică (Aristotel, în *Despre interpretare,* numea „contingente" acele judecăţi care enunţă despre un obiect ceva ce acestuia îi poate lipsi fără a-i altera natura) şi desemna starea unei fiinţe finite care putea să existe sau nu, dar nu în chip necesar, adică a cărei esenţă nu implică existenţa. Orice lucru creat are un început în timp: a fost o vreme când nu exista, ceea ce înseamnă că nu există cu necesitate. Pentru scolastici, pe urmele lui Aristotel, distincţia dintre *esenţă* şi *existentă* servea la distingerea fiinţelor create de Creator, care exista în mod necesar

(Ia Dumnezeu, *esenţa* şi *existenţa* erau acelaşi lucru) şi care constituia cea mai evidentă dovadă a precarităţii creaţiei, dar aceasta nu era privită ca o nenorocire sau ca o manifestare a decăderii. Faptul că omul este o fiinţă contingenţă sau accidentală era o pricină de smerenie şi de adorare a Creatorului; era un aspect inevitabil, de neînlăturat al fiinţei sale, dar nu denota o cădere dintr-o stare superioară. Existenţa trupească şi temporală a omului nu era rezultatul vreunei degradări, ci era o caracteristică naturală a speciei umane în cadrul ierarhiei fiinţelor

create.

în tradiţia platonicianã, pe de altă parte, termenul „contingent” a fost folosit rareori sau deloc, iar faptul că omul, ca fiinţă finită, temporal, era diferit de esenţa umanităţii însemna că „omul era diferit de sine”, altfel spus, că existenţa lui empirică, temporală, factuală nu era identică cu Fiinţa ideală, perfectă, extratemporală a umanităţii ca atare. Dar a fi „diferit de sine” înseamnă a suferi de o insuportabilă disjuncţie, a trăi cu conştiinţa propriului declin şi într-o perpetuă tânjire după identificarea perfectă, pe care nu ne-o îngăduie existenţa noastră în timp şi într-un corp fizic supus corupţiei. Lumea în care trăim ca indivizi finiţi, conştienţi de propria noastră vremelnicie, este un loc de exil.

2. Soteriologia lui Plotin

Platon şi platonicienii au formulat în limbaj filosofic întrebarea (care-şi are obârşia în tradiţia religioasă şi străbate întreaga istorie a civilizaţiei europene): Există vreun remediu la starea contingenţă a omului? Este viaţa sa în mod incurabil accidentală, cum gândea Lucreţiu şi cum susţin astăzi existenţialiştii, sau, în ciuda dualităţii sale, omul a păstrat o legătură detectabilă cu Fiinţa nonaccidentală şi noncontingentă, astfel încât poate nutri speranţa de autoidentificare? Sau, în termeni moderni, este el chemat sau destinat să revină la starea de împlinire şi noncontingentă?

Pentru platonicieni, îndeosebi pentru Plotin, dar şi pentru Sfântul Augustin, deficienţa existenţei umane iese cel mai clar în evidenţă prin caracterul ei temporal, nu doar din faptul că omul are un început în timp, ci şi în cel de a fî supus vremelniciei în general. Plotin continuă o direcţie de gândire iniţiată de Parmenide şi, deşi construcţia sa intelectuală culminează cu o fază superioară Fiinţei, aşa cum o concepea Parmenide (şi care la Plotin este secundară Unului sau Absolutului), viziunea sa filosofică de bază este aceeaşi cu a predecesorului său. Plotin nu argumentează, precum aristotelicienii, *ex*

contingente ad necessarium, adică el nu încearcă să arate că realitatea Unului poate fi dedusă în mod concludent din observarea fiinţelor finite, ca o presupoziţie logică a existenţei acestora. Realitatea Unului este inexprimabilă şi totuşi evidentă prin sine, deoarece „a fi” în sensul cel mai fundamental înseamnă a fi în mod imuabil şi absolut, a fi nediferenţiat şi în afara timpului. Ceea ce cu adevărat *este* nu poate fî supus timpului, distincţiei dintre trecut şi viitor. Fiinţele finite şi condiţionate, pe de altă parte, trec întruna dinu- un trecut care a încetat să fie într-un viitor care încă nu există; ele sunt nevoite să se privească în termeni de memorie sau de anticipaţie; cunoaşterea de sine în cazul lor nu este directă, ci mediată de distincţia dintre ceea ce a fost şi ceea ce va fî. Ele nu sunt identice cu sine sau „dintr-o bucată”; trăiesc într-un prezent care dispare chiar în clipa când se iveşte şi nu mai poate fi recuperat decât prin memorie. Unul e cu adevărat identic cu sine şi de aceea nu poate fi adecvat înţeles prin opoziţie cu lumea trecătoare, ci doar în şi prin el însuşi. („Nu putem gândi Primul ca mişcându-se spre vreun altul; el îşi are modul său de a fi înainte ca orice altceva să fi fost; nici chiar Fiinţa nu o admitem şi, ca atare, nici o relaţie cu cele ce sunt.” – *Enneade,* VI, 8.8. „Cu siguranţă, ceea ce n-a ieşit niciodată din propria-i orbită, neclintit în ceea ce este, neschimbător al său însuşi, este cel despre care se poate spune în sensul cel mai strict că-şi are propria-i fiinţă.” – *ibidem,* 9). Pe de altă parte, fiinţele compozite nu sunt identice cu sine, întrucât una e să spui că ele există şi alta să spui că sunt de un fel sau altul. Cel ce este ceea ce este se sustrage limbajului: chiar şi „Unul”, chiar şi „Fiinţă” nu sunt decât nişte încercări stângace de a exprima inexprimabilul; cei care au trăit experienţa acestei Fiinţe ştiu despre ce vorbesc, dar nu pot niciodată să comunice acea experienţă. *Enneadele* stăruie la nesfârşit asupra acestei intuiţii fundamentale care se refuză întruna expresiei verbale. Despre creaturile finite nu se poate spune cu adevărat că „sunt”, deoarece ele se sting în fiecare moment al duratei lor şi nu se pot autopercepe ca nişte identităţi, ci sunt silite, pentru

a se putea înţelege pe sine, să se ducă înaintea sau înapoia lor. Termenul „existenţă” nu se potriveşte însă nici Absolutului, deoarece în limbajul obişnuit îl aplicăm la ceea ce poate fi prins cu ajutorul unor concepte, or, Unul nu este o entitate conceptuală. Raţiunea noastră îl aproximează pe Unu pe calea negaţiei. Cu minţile noastre deficitare noi îl aprehendăm ca fiind ceea ce este radical altul decât lumea limitărilor, nu doar cea sensibilă, ci chiar şi lumea ideilor raţionale eterne. Dar această abordare negativă este doar o nefericită necesitate, pe când, în realitate, lucrurile stau exact pe dos: lumea obiectelor trecătoare este cea negativă, caracterizată prin limitare şi prin participare la nefiinţă. Unul nu este un „ceva”, pentru că a fi ceva înseamnă doar a nu fi altceva: el se defineşte prin calităţi pe care obiectul respectiv le posedă şi care sunt opuse celor pe care nu le posedă. A fi ceva înseamnă a fi limitat sau, cu alte cuvinte, a fi într-o anumită măsură nimic.

Ipostazele realităţii sunt tot atâtea etape de degradare. Fiinţa sau intelectul, ca a doua ipostază, reprezintă Unul degradat în multiplu, deoarece presupune a lua act de sine şi deci un fel de dualitate între ceea ce aprehendează şi ceea ce este aprehendat. (În cazul Unului, nu putem vorbi de cunoaştere, căci actul de cunoaştere distinge un subiect şi un obiect: *Enn.,* v. 3, 12-13 şi v. 2-4.) Sufletul, care este a treia ipostază, constă din spirit degradat de contactul cu lumea fizică, adică cu răul şi nonexistenţa. Materia şi corpurile ca manifestări calitative ale ei constituie ultimul stadiu al degradării, pasivitatea radicală şi nonauto suficienţa: incomplete, lipsite de armonie, nu cu mult diferite de nişte umbre, Fiinţa lor contează, practic, nu mai mult decât nefiinţa *{Enn.,* I, 8.3-5). Atenuarea existenţei se măsoară prin coborârea din unitate în multiplicitate, din imobilitate în mişcare şi din eternitate în timp. Mişcarea este o degradare a repausului, activitatea este contemplaţie anemiată *{Enn.,* III, 8.4), timpul este coruperea eternităţii. Spiritul uman nu poate concepe eternitatea decât ca non-timp, dar, de fapt, timpul este non-eternitatea, negaţie sau diluare a Fiinţei. A fi în timp înseamnă a

fi tot deodată. Strict vorbind, conform expunerii alambicate din *Enn.,* 3.7, nu sufletele sunt în timp, ci timpul este în ele, căci ele au creat timpul prin preocuparea lor pentru obiectele simţurilor. Definiţia plotiniană a eternităţii, prefigurând parcă celebra formulare din *Mângâierile* lui Boethius, spune că ea este „viaţa – instantaneu întreagă, completă... care aparţine Existentului Autentic prin chiar existenţa sa” *{Enn.,* III, 7.3). Ea nu cunoaşte distincţia dintre ceea ce a fost şi ceea ce nu e încă şi este, deci, identică cu adevărata Fiinţă: căci „a fi în realitate” înseamnă „niciodată a nu fi” şi „a nu fi nicicând diferit”, aşadar înseamnă a fi identic cu sine şi imuabil (III, 7.6).

Dar sufletul întemniţat în vremelnicie, împins neîncetat din neantul a ceea ce a fost spre neantul a ceea ce va fi, nu este, în fond, decât un nesfârşit surghiun. Cea de-a şasea *Enneadâ* nu este doar o descriere a distanţei infinite dintre suprema realitate şi viaţa minţilor şi a simţurilor noastre, dintre această supremă realitate şi vorbirea şi conceptele noastre; ea indică totodată drumul pe care ne putem întoarce din surghiun la contopirea cu Absolutul. Această întoarcere însă nu este o înălţare a omului deasupra stării lui naturale (ideea de supranatural nu-şi are locul, în general, în gândirea lui Plotin), ci este o revenire a sufletului la propriul eu.

> Nu este în firea sufletului să atingă neantul extrem; cea mai de jos treaptă pe care o atinge coborând este răul şi, ca atare, nefiinţa; niciodată, însă, neantul extrem. Când sufletul începe din nou să urce, el ajunge nu la ceva ce-i este străin, ci la propriul lui eu; astfel desprins de lume, el nu este în altceva, ci în sine însuşi. *[Enn.,* VI, 9.11)

Chiar şi pe treapta cea mai de jos la care coboară, sufletul nu este rupt de izvorul său şi este oricând liber să se întoarcă.

> Noi n-am fost amputaţi; nu suntem separaţi, deşi firea fizică ne-a învăluit spre a ne lipi de ea; noi respirăm şi ne ţinem în loc, deoarece Supremul nu dăruieşte şi pleacă, ci dă din prisosul său pentru totdeauna cât timp rămâne ceea ce este. (VI, 9.9)

Drumul spre unitate nu înseamnă căutare a ceva exterior căutătorului: dimpotrivă, înseamnă

lepădarea de orice legături cu realitatea din afară, mai întâi cu lumea fizică, apoi cu cea a ideilor, astfel ca sufletul să se poată uni cu ceea ce constituie fiinţa sa cea mai lăuntrică. Opera lui Plotin nu reprezintă un sistem metafizic, deoarece limbajul nu poate exprima cele mai importante adevăruri; ea nu este o teorie, ci o operă de consiliere spirituală, un ghid pentru uzul celor ce voiesc să purceadă la a se elibera de fiinţarea temporală.

Plotin, lamblichos şi alţi platonicieni şi-au exercitat influenţa atât direct, cât şi în măsura în care ideile lor au fost preluate de primii gânditori creştini. Concepţia pe care au răspândit-o astfel şi care n-a dispărut niciodată din cultura noastră era o îmbinare între tânjirea mitopoietică după un paradis pierdut şi credinţa în Unul care Este, care i se prezintă omului nu doar în calitate de creator şi de fiinţă sieşi-sufîcientă, ci şi ca bine suprem, ca împlinire a menirii finale a omului şi ca o voce care-l recheamă la sine însusi. Platonicienii au familiarizat filosofia cu anumite categorii menite să exprime deosebirea dintre existenţa empirică, factuală şi finită şi adevărata Fiinţă a omului, identică siesi şi eliberată de cătuşele timpului; ei făceau trimitere la un „sălaş natal" de dincolo de realitatea cotidiană, un loc în care omul putea fi ceea ce era cu adevărat. Ei explicau procesul de declin şi de reascensiune, deosebirea dintre fiinţarea contingenţă a omului şi autentica lui Fiinţă, şi se străduiau să arate cum poate să-şi depăşească această dualitate printr-un efort de auto-îndumnezeire. Refuzau să accepte contingenţa ca fiind destinul uman şi credeau că rămânea deschisă calea spre Absolut.

în acelaşi timp, Plotin scoate în evidenţă legătura dintre dualitatea naturii umane şi limitarea care ne obligă să privim lumea cunoscută ca pe ceva esenţialmente diferit de noi, astfel încât gândurile şi percepţiile noastre se mişcă într-un univers care le e străin. Dacă vom putea să depăşim înstrăinarea de sine însuşi a sufletului (impusă de timp, ceea ce el cunoaşte, iubeşte sau doreşte). Platon scria în una dintre *Scrisori* că „pe cineva care nu are familiaritate cu lucrul, nici uşurinţa de a învăţa nu i-o poate da,

nici memoria, căci nu se poate face începătura de la deprinderi străine” *{Scrisoarea a Vil-a,* 344a). Pe când în cazul adevăratei cunoaşteri, subiectul nu este numai un absorbitor de informaţie privitoare la nişte realităţi ce-i sunt total exterioare, ci intră într-un contact intim cu obiectul, iar această cunoaştere este modul său de a deveni mai bun decât era înainte. Pentru Platon şi platonicieni, aşadar, nevoia sufletului de a se elibera de contingenţă presupune depăşirea înstrăinării dintre suflet şi obiectul său. Tot ceea ce face ca lumea să-mi fie străină şi esenţialmente diferită de mine este deopotrivă cauză a limitării, insuficienţei şi imperfecţiunii mele. A te redescoperi pe sine înseamnă a-ţi reapropria lumea, a ajunge în raporturi bune cu realitatea. Propria mea unitate înseamnă unitatea mea cu lumea, iar ascensiunea mea la cunoaştere este identică cu aspiraţia universului la unitatea-i pierdută. Aşa cum mintea umană este lumina călăuzitoare a creaţiei, logica, adică mişcarea gândurilor mele despre realitate, este procesul prin care realitatea îşi caută propria-i reintegrare. Acestea sună aidoma unei expuneri hegeliene, dar sunt întru totul în concordanţă cu gândirea lui Plotin:

> Dialectica nu constă din simple teorii şi reguli: ea tratează despre adevăruri; Existenţele sunt oarecum Materia ei sau cel puţin ea purcede metodic spre Existenţe şi intră, printr-un unic pas, în posesia ideilor şi a realităţilor. *(Enn.,* I, 3.5)

Cum odiseea cosmică este totuna cu istoria sufletului, iar activitatea sufletului este gândirea logică, ideile şi realitatea tind să conveargă în evoluţia lor şi, astfel, să nu mai existe distincţie între dialectică şi metafizică. Gândirea în adevăratul sens al cuvântului este şi trebuie să fie autodirectionată.

> Dacă actul intelectual este îndreptat spre ceva din afară, el este deficient, iar intelecţia e defectuoasă. *(Enn.,* V, 3.13)

Rezumând: pentru Plotin, unica realitate adevărată este cea care e absolută, ne-contingentă şi identică cu propria existenţă. Contingenţa Fiinţei umane rezidă în faptul că adevărata esenţă a omului se află în afara sa şi diferă de viaţa lui empirică, ceea ce e cel mai evident în aservirea lui faţă de timp.

Reîntoarcerea la non- contingenţă semnifică o revenire la unitatea cu Absolutul, într-un mod care nu poate fi mai îndeaproape definit şi care este, de fapt, inexprimabil. Reîntoarcerea înseamnă eliberare de timp, astfel că memoria încetează să mai existe *(Enn.,* V, 3.13). Procesul prin care sufletul se eliberează de timp este deopotrivă o evoluţie a realităţii în ansamblu de la o stare condiţionată la una absolută. Efectul acestui proces este ştergerea distincţiei dintre cunoscător şi obiectul cunoaşterii: subiectul şi obiectul se re-unesc şi lumea încetează de a mai fi un tărâm străin în care sufletul intră din afară.

3. Plotin şi platonismul creştin. Căutarea raţiunii creaţiei Versiunea creştină a platonismului, adică fîlosofia Sfântului Augustin, diferă în chip fundamental de cea a lui Plotin prin aceea că este bazată pe întrupare şi Mântuire şi prin ideea unui Dumnezeu personal care dă fiinţă lumii prin propria alegere liberă. Şi pentru Augustin, însă, contingenţa omului este cea mai evidentă în fiinţa lui temporală. Cartea XI a *Confesiunilor,* neîndoielnic influenţată de Plotin, reflectă experienţa copleşitoare a conştientizării propriei existenţe între trecutul lipsit de realitate şi viitorul lipsit de realitate. Timpul nu poate fi decât subiectiv, un atribut al sufletului care trăieşte experienţa propriei Fiinţe, căci ceea ce a fost şi ceea ce va fi n-au altă existentă decât cea aprehendată de gândirea umana. Prin urmare, doar în relaţie cu sufletul putem vorbi inteligibil despre distincţia dintre realitatea trecută şi cea viitoare. Dar această distincţie trădează ea însăsi contingenţa unei fiinţe conştiente că propria viaţă este o perpetuă evanescenţă, reprezentată în fiecare moment dat printr-un punct fără întindere şi izolat între două întinderi de neant. Augustin, asemenea lui Plotin, zugrăveşte insuficienţa omului, dar la el ideea de Providenţă modifică tabloul. Dat fiind că dihotomia fundamentală este cea dintre Dumnezeul personal şi

lumea creată şi dat fiind că acea lume este cuprinsă de providenţa lui

Dumnezeu, dat fiind, pe deasupra, că pământul e un loc de surghiun în care suntem alungaţi din pricina păcatului, şi nu printr-un ineluctabil proces de emanaţie, iar eliberarea noastră de păcat este opera Mântuitorului întrupat, nu e surprinzător că scrierile lui Augustin sunt un strigăt după ajutor, şi nu, precum cele ale lui Plotin, o chemare la efort. Gândirea lui Augustin, profund marcată de controversa cu maniheismul, pune principalul accent pe atotputernicia lui Dumnezeu, care veghează asupra creaţiei sale, în timp ce pentru Plotin realitatea este, înainte de toate, „un drum ce duce deopotrivă în sus şi în jos”. Absolutul lui Plotin este, în sensul indicat mai sus, „natura umană”: omul îl descoperă înăuntrul său ca fiind adevăratul său eu şi recunoaşte că Eternitatea îi este sălaşul natal, pe când la Augustin omul se recunoaşte ca fiind o făptură neajutorată, nefericită şi incapabilă de autoeliberare. Aşa cum am văzut, o împărţire între o lume naturală şi una supranaturală ar fi lipsită de sens în sistemul lui Plotin, pe când în cel al lui Augustin constituie cadrul de bază al metafizicii. Dumnezeu nu este esenţa omului, ci un Cârmuitor şi o sursă de ajutor. Existenţa temporală este semnul vizibil al insignifianţei omului, prin care el devine conştient de nevoia sa de protecţie şi ajutor.

Pe scurt, întoarcerea în paradisul pierdut înseamnă la cei doi filosofi lucruri diferite, după cum diferite sunt şi viziunile lor despre modul cum acesta poate fi atins. Pentru Plotin el înseamnă identificarea cu Absolutul şi poate fi atins prin efortul neasistat al oricărui om în stare să se smulgă din chingile fiinţării corporale şi intelectuale; în principiu, Absolutul este „în noi”. Pentru Augustin, întoarcerea nu este posibilă decât cu ajutorul harului, iar exerciţiul voinţei individuale joacă un rol secundar sau niciunul. În plus, întoarcerea aceasta nu suprimă diferenţa dintre Creator şi creaţie şi nu restabileşte nicidecum identitatea pierdută dintre ele; dimpotrivă, primul pas pe drumul de întoarcere este conştientizarea de către suflet a

prăpastiei care-l desparte pe omul căzut de Dumnezeu.

Ambele sisteme însă, atât cel emanaţionist, cât şi cel creştin, lasă fără răspuns o întrebare care, potrivit lor, depăşeşte puterea minţii umane, deşi aceasta depune străduinţe spre a-l găsi: întrebarea cum s-a produs degradarea Fiinţei? Modul de a formula această întrebare diferă în funcţie de concepţia despre Absolut: în primul caz ea este: „De ce Unul a dat naştere multiplului?”, iar în cel de-al doilea: „De ce a creat Dumnezeu lumea?” Unul din gândirea lui Plotin, asemenea Creatorului din cea a lui Augustin, se caracterizează prin autosuficienţă absolută, şi ar fi o blasfemie să presupunem că era nevoie de alte fiinţe sau că lipsea ceva ce putea fi furnizat de lumea creată. întrebarea „de ce?” nu poate fi pusă nici în sensul descoperirii unei cauze exterioare care ar fi putut influenţa voinţa lui Dumnezeu sau activitatea emanaţională a Absolutului. O fiinţă care-şi este total suficientă, căreia nu-i lipseşte nimic şi care nu are nevoie de nimic, care nu poate fi mai perfectă decât este, nu poate avea, potrivit minţii umane, niciun „motiv” ca să declanşeze actul creaţiei. însăşi ideea de Creator Absolut cuprinde înăuntrul său un fel de contradicţie: dacă e absolut, de ce creează neamul omenesc? Dacă realitatea creată conţine răul – chiar şi privit ca simplă negaţie, deficienţă sau insuficienţă –, cum putem explica prezenţa acestuia într-o lume produsă de un Absolut care este el însuşi suprema Putere şi suprema Bunătate?

La această întrebare, deconcertantă pentru amândoi, Plotin şi Augustin dau în esenţă acelaşi răspuns. Conform lui Plotin, totul depinde de Bine şi năzuieşte spre el, dat fiind că toate lucrurile au nevoie de el, pe când el nu are nevoie de nimic *(Enn.,1,* 8.7). întrucât există nu numai Binele, ci şi ceea ce emană din el, limita acestei emanaţii este în mod necesar Răul, adică pura deficienţă, care este materia.

> La fel de necesar, cum există ceva după Primul, există şi un Ultim; acest Ultim este Materia, lucrul care nu cuprinde nicio rămăşiţa de bine. *(Erm.,* I, 8.7) ’ ’

Drumul care duce în jos de la Unul la ipostaze tot mai degradate are o anume inevitabilitate, care implică grade succesive de deficienţă sau rău. Cât despre motivul pentru care Supremul Bine a trebuit să iasă din sine spre a produce o realitate de care nu avea nevoie şi, făcând asta, să introducă dezordinea răului în autarhia închisă a Absolutului, Plotin nu are nimic de spus, în afară de o remarcă laconică despre „prisos” sau „supraabundenţă” *(hyperpleres).*

> Necăutând nimic, neposedând nimic, neducând lipsă de nimic, Unul este perfect şi, potrivit metaforei noastre, s-a revărsat, iar prisosinţa lui a produs noul; acest produs s-a întors iarăşi spre născătorul sau, umplându- se, şi a devenit contemplatorul lui şi, prin aceasta, un principiu intelectual *nous*\. *{Enn.,* V, 2.1)

Enigmatica idee de „prisosinţă” a existenţei sau a bunătăţii a continuat să servească filosofici creştine ca o soluţie la

deconcertanta problemă despre care vorbim, deşi inadecvarea ei este îndeajuns de evidentă – bunăoară, putem întreba:

„prisosinţă” în raport cu ce? Augustin însuşi nu pare a fi tulburat de această problemă, nici de a-şi da seama că aici este ceva ce necesită un răspuns, şi îşi exprimă uimirea faţă de ceea ce el numea „erorile lui Origen” pe această temă. Dumnezeu, declară el, nu experiază nicio lipsă; creaţia este efectul bunătăţii sale; el nu a creat lumea din necesitate sau dintr-o nevoie proprie, ci pentru că este bun şi pentru că Supremului Bine îi este propriu să creeze lucruri bune (¿y?XII, 2.2; *Civitas Dei,* XI, 21-3).

Acest motiv se repetă, aproape neschimbat, de-a lungul întregii filosofii creştine, în măsura în care este ferit de suspiciunea de neortodoxie. După cum scrie Sfântul Toma d’Aquino:

> Insă bunătatea divină, care a existat chiar înaintea creaturii, se exprimă în cel mai înalt mod prin faptul că nu au existat totdeauna lucruri create. *(Summa contra Genţi Ies,* II, 35)

Aceasta e într-adevăr tot ce se poate spune, dată fiind premisa perfectei autosuficienţe a lui Dumnezeu, dar nu se poate să nu simţim pe undeva

şubrezenia explicaţiei. Ce anume poate fi acel *excessus bonitatis,* creatorul unui univers de care nimeni nu are nevoie? Bunătatea sau bunăvoinţa este o calitate relativă, cel puţin pentru mintea umană; nouă ne e cu neputinţă să înţelegem bunătatea unui Dumnezeu suficient sieşi în lipsa unei creaturi faţă de care să se manifeste, ceea ce ne duce la concluzia că bunătatea Dumnezeului fără univers este o bunătate virtuală, şi nu actuală – dar aceasta contravine principiului că în Dumnezeu nu există nicio potenţialitate. Am putea presupune că actul de creaţie i-a fost necesar lui Dumnezeu pentru ca bunătatea Sa să se poată manifesta, astfel că, prin creaţie, Dumnezeu atinge un grad de perfecţiune superior celui de dinainte; dar aceasta, la rândul său, contravine principiului că perfecţiunea lui Dumnezeu este absolută, neputându-i-se adăuga nimic în plus. Teologia, fireşte, are răspunsuri la aceste obiecţii, bunăoară relevând că e lipsit de sens să vorbim despre Dumnezeu „înaintea" actului creaţiei, deoarece timpul însuşi este parte a universului creat, iar Dumnezeu nu este supus temporalităţii; după cum spune Sfântul Augustin, El nu-şi precedă creaţia. În orice caz, continuă teologii, minţile noastre nu sunt în stare să sondeze adâncimile firii lui

[3]

Dumnezeu, ci doar să-L înţeleagă în relaţie cu opera mâinilor Sale, în calitate de Creator, atotputernic, bun şi milostiv; în timp ce, pe de altă parte, este cert că lui Dumnezeu nu i se potriveşte niciun atribut relativ, că el există în şi prin sine şi că universul nui poate modifica Fiinţa. Aceste răspunsuri, însă, echivalează cu a admite imposibilitatea oricărui răspuns. Pentru că, dacă noi nu

suntem în măsură să cunoaştem natura divină decât în relaţie cu [5])

noi înşine şi dacă ştim că această relativitate nu este o realitate în Dumnezeul însuşi, înseamnă că întrebarea la care căutăm să răspundem, privitoare la esenţa lui Dumnezeu în el însuşi şi la relaţia acesteia cu esenţa lui de „după" creaţie, este una care, propriu-zis, nu poate fi pusă şi că trebuie să

apelăm la formulele sacre fără a încerca să le desluşim înţelesul.

Mai intervine însă şi o altă dificultate în explicarea creaţiei prin „prisosul de bunătate divină”, şi anume existenţa răului. Ce-i drept, întreaga teologie creştină ulterioară controverselor cu gnosticismul şi cu maniheismul este unanimă în a considera că răul nu este o realitate în sine, ci este pură negativitate, deficienţă, absenţă a binelui. Răul este lipsa a ceea ce ar trebui să fie şi, astfel înţeles, el introduce o idee normativă în raport cu care realitatea însăşi este inadecvată. Inegalitatea lucrurilor create nu este un rău, ci o chestiune de ordin şi de grad. Răul, în sensul cel mai strict, adică răul moral, purcede doar de la fiinţe înzestrate cu raţiune şi este cauzat de păcatul nesupunerii. Astfel de fiinţe sunt capabile să-şi exercite propria voinţă împotriva celei a Creatorului şi, astfel, răul nu este operă a lui Dumnezeu. Printr-o exegeză abilă, diversele pasaje din Sfânta Scriptură, controversate timp de secole, care sugerează în mod limpede şi neliniştitor că Dumnezeu este deopotrivă autorul binelui şi al răului (exemple: *Isa.* 45:7; *Eccles.* 7:14 [în Vulgata]; *Eccles.* 33:12; *Amos* 3:6) pot fi, firește, împăcate cu ortodoxia (Dumnezeu îngăduie răul, dar nu-l săvârşeşte), dar asta nu oferă explicaţia pentru crearea unei lumi care, prin ea însăşi, produce răul. Teodiceea creştină oscilează între două soluţii. Prima susţine că răul e o componentă indispensabilă a cosmosului ca întreg; aceasta echivalează cu a sugera că, de fapt, răul nu există sau că pare să existe doar dintr-o perspectivă parţială, dispărând dacă universul ar fi contemplat în întregul lui – punct de vedere caracteristic doctrinelor care se învecinează cu panteismul. Cea de a doua soluţie susţine că, deşi răul este doar o negaţie, *privatio* sau *carentia,* sursa lui este coruperea voinţei care nu se supune poruncilor divine. (După cum a arătat Bréhier, ambele forme ale teodiceei coexistă, nereconciliate, în filosofía lui Plotin.) Cea de a doua versiune, care neagă responsabilitatea lui Dumnezeu pentru rău, sugerează totodată că omul e înzestrat cu o iniţiativă spontană creatoare, deşi restrânsă

doar la rău, astfel încât libertatea prin care el se împotriveşte lui Dumnezeu este totală şi egală libertăţii lui Dumnezeu însuşi, deşi, în chip natural, omul nu posedă bunătatea şi atotputernicia lui Dumnezeu. Efectul e considerarea omului drept o sursă de iniţiativă pe deplin independentă, drept un Absolut pe picior de egalitate cu divinitatea. Această din urmă concluzie este pentru prima dată formulată explicit în teoria creştină a libertăţii.

Prima versiune, conform căreia binele presupune răul, este greu de acceptat, întrucât implică inexistenţa răului pur şi simplu. Ea nu se poate sprijini decât pe o viziune dinamică a universului. Adică pe premisa că răul e o condiţie esenţială a triumfului final şi a realizării depline a binelui. Răspunsul la problema răului, precum şi la cea a contingenţei duce astfel la o dialectică a negaţiei, adică la ideea că este necesar să existe răul şi contingenţa pentru a se putea realiza toate posibilităţile fiinţei. Această dialectică oferă răspuns întrebărilor de ce a fost creată lumea, de ce există răul şi de ce făpturile umane sunt imperfecte, dar o face într-un fel care o plasează în afara hotarelor ortodoxiei creştine. Ea implică credinţa că Dumnezeu a avut nevoie de lume, că el îşi atinge împlinirea doar în creaţie şi că perfecţiunea lui depinde de făurirea unei realităţi imperfecte. Această credinţă se află însă şi ea în răspăr cu ceea ce ne spune Sfânta Scriptură despre autosuficienţa lui Dumnezeu *{Faptele* 17:25). Ea înseamnă introducerea principiului divin în istorie şi supunerea lui la procesul au tomul tiplicării prin creaţie.

4. Eriugena şi teogonia creştină

Această idee probabil că şi-a aflat pentru prima dată expresie, deşi în mod incomplet, în opera lui Eriugena. Ulterior a fost esenţială pentru tot misticismul nordic de tip panteist şi o putem regăsi, în diferite variante, aproape din generaţie în generaţie, de la renaşterea carolingiană şi până la Hegel. Vorbind în termenii cei mai generali, este vorba de ideea de Absolut potenţial (un semiAbsolut,

dacă ne e îngăduit să ne exprimăm aşa) care ajunge la deplină actualitate dând naştere din sine unei realităţi neabsolute, caracterizată prin vremelnicie, contingenţă şi rău; astfel de realităţi neabsolute sunt o etapă necesară în drumul Absolutului spre auto reali zare, şi această funcţie a lor justifică mersul istoriei lumii. în şi prin ele, iar mai presus de toate în şi prin umanitate, divinitatea accede la sine: odată ce creează un spirit finit, ea eliberează acest spirit de fînitudinea lui şi îl reprimeşte la sine, iar prin aceasta îşi îmbogăţeşte propria Fiinţă. Sufletul uman este instrumentul prin care Dumnezeu dobândeşte maturitatea şi, prin aceasta, infinitatea; totodată, prin acest proces, sufletul însuşi devine infinit, încetează de a mai fi străin de lume şi se autoeliberează de contingenţă şi de opoziţia dintre subiect şi obiect. Zeitatea şi umanitatea se împlinesc astfel deopotrivă în drama cosmică: problema Absolutului şi cea a creaţiei sunt rezolvate dintr-o singură mişcare. Perspectiva împlinirii finale a unităţii Fiinţei dă un sens existenţei umane din punctul de vedere al evoluţiei lui Dumnezeu şi deopotrivă din punctul de vedere al omului însuşi, întrucât acesta ajunge să-şi realizeze propria umanitate sau divinitate.

Aceasta e, fireşte, o schemă simplificată, care nu poate fi găsită ca atare în scrierile lui Eriugena, Eckhart, Nicolaus Cusanus, Bohme sau Silesius – spre a-i menţiona pe principalii filosofi şi mistici despre care este vorba aici. Totuşi, în ciuda deosebirilor de expunere, scrierile lor pot fi privite ca formulări ale aceleiaşi intuirii fundamentale care constituie fundalul istoric al dialecticii hegeliene şi deci şi al istoriosofîei marxiene. Fireşte că, într-o prezentare care se limitează la antecedentele gândirii lui Marx, nu putem descrie în toate sinuozităţile ei istoria acestei dialectici, dar câteva aspecte ale istoriei ei se impune a fi notate pe scurt aici.

Principala operă a lui Eriugena, *De divisione naturae,* prin distincţia ei iniţială între patru naturi, introduce, de fapt, noţiunea unui Dumnezeu istoric, a unui Dumnezeu care-şi dobândeşte existenţa în şi

prin lume. Dumnezeu în calitate de Creator *(natura naturans non naturatd)* şi Dumnezeu ca sediu al unităţii finale a creaţiei *(natura non naturata non naturans)* este prezentat sub două înfăţişări, şi nu din raţiuni didactice, ci pentru că o cere infirmitatea facultăţii noastre de înţelegere: juxtapunerea celor două nume semnifică evoluţia efectivă a lui Dumnezeu, care, la sfârşitul tuturor lucrurilor, nu este identic cu cel care era la început.

Eriugena face frecvente apeluri la tradiţie: la Părinţii capadocieni, la Sfântul Augustin şi Sfântul Ambrozie, uneori şi la Origene, dar cel mai adesea la Pseudo-Dionisie şi la Maxim Mărturisitorul. Cel mai important împrumut din Pseudo- Dionisie este întreaga idee de teologie negativă aşa cum este exprimată în *De nominibus Dei*[y] aceea potrivit căreia calea regală spre cunoaşterea lui Dumnezeu constă în cunoaşterea a ceea ce el nu este. Din toate aceste surse, Eriugena edifică însă o teogonie originală de factură neoplatoniciană, pe care încearcă, în pofida imensei dificultăţi şi a numeroaselor contradicţii, să o împace cu adevărurile credinţei.

[5]

De divisione naturae este, de fapt, prototipul *Fenomenologiei spiritului* a lui Hegel, pe care o precedă cu aproape o mie de ani, o istorie dramatică a întoarcerii spiritului la sine trecând prin lumea creată, o istorie a Absolutului care se recunoaşte pe sine în operele sale şi le atrage pe acestea în unitatea cu sine până la punctul în care orice diferenţă, orice înstrăinare şi orice contingenţă sunt înlăturate, bogăţia creaţiei nefiind însă astfel, pur şi simplu, anihilată, ci încorporată într-o formă superioară, care presupune un declin anterior.

Eriugena acceptă premisa, comună tuturor platonicienilor şi tuturor teologilor creştini, că Dumnezeu nu precedă lumea în timp, dat fiind că timpul însuşi face parte din creaţie: Dumnezeu există într-un *nune stans* unde nu există distincţie între trecut şi viitor *{De divisione naturae,* III, 6.8), Dumnezeu este neschimbător şi actul creaţiei nu produce în el nicio alterare, şi nici nu este accidental în relaţie cu Fiinţa lui (V, 24). Totuşi, chiar dacă Eriugena afirmă, de formă, imuabilitatea lui

Dumnezeu, aceasta este pusă sub semnul întrebării de îndată ce ajungem să examinăm raţiunea creaţiei: căci în acest stadiu se vădeşte că...

> ... Dumnezeu, într-un mod miraculos şi inexprimabil, este creat în creaţie, întrucât se manifestă pe sine şi, în loc de invizibil, devine vizibil, în loc de neinteligibil, devine inteligibil, în loc de ascuns, devine revelat, în loc de necunoscut, devine cunoscut; când, în loc sâ fie lipsit de forma şi de chip, devine frumos şi atrăgător; din supraesenţial, devine esenţial, din supranatural, natural, din necompus, compus, din noncontingent, contingent şi accidental, din infinit, finit, din nelimitat, limitat, din atemporal, temporal, din aspaţial, devine situat în spaţiu, din creator al tuturor lucrurilor, ceea ce este creat în toate lucrurile. (III, 17)

Eriugena precizează că nu vorbeşte doar despre Cuvântul întrupat, ci despre întreaga manifestare a Divinităţii în universul creat. Acest lucru este, într-adevăr, inteligibil prin prisma premisei că numai Dumnezeu *este* cu adevărat, că el este „fiinţa tuturor lucrurilor” (I, 2), forma tuturor lucrurilor (I, 56), astfel încât tot ceea ce există este, întrucât priveşte Fiinţa sa, Dumnezeu. Pe de altă parte, formularea că „Dumnezeu este” este ea însăşi derutantă, întrucât sugerează că el este un anumit lucru, şi nu un altul (III, 19). Dacă, însă, Fiinţa este divinitatea însăşi, va fi adevărat să spunem că...

> ... Natura divină deopotrivă creează şi este creată. Căci ea este creată de către sine însăşi în cauzele primordiale şi, prin aceasta, se creează pe sine, adică începe să se manifeste în teofaniile ei, dorind să treacă dincolo de cele mai tainice hotare ale naturii sale, în care îşi este încă necunoscută sieşi şi nu se recunoaşte în nimic, întrucât este nelimitată, supranaturală şi supraeternă şi mai presus de toate cele ce por şi nu pot fi înţelese. (III, 23)

Putem astfel înţelege motivele creaţiei raportate la Dumnezeu însuşi: acesta intră mai întâi în natură spre a se manifesta, spre a deveni „totul în toate”, iar apoi, după ce le-a rechemat pe toate înapoi la sine, spre a se reîntoarce în propria-i Fiinţă.

Nu toate lucrurile create participă la acest proces în mod direct şi egal. întreaga lume vizibilă este creată de dragul omului pentru ca acesta să o poată stăpâni; drept urmare, natura umană este prezentă

în întreaga lume creată, toată creaţia este cuprinsă în natura umană şi este destinată dobândirii libertăţii prin om (IV, 4). Omul, ca un microcosmos al creaţiei, cuprinde în sine toate atributele lumii vizibile şi invizibile (V, 20). Omenirea se situează, ca să spunem aşa, în fruntea cosmosului, care o urmează în străfunduri şi înapoi în unirea cu sursa divină a întregii Fiinţe.

Este clar că Eriugena vede în actul creator al lui Dumnezeu satisfacerea unei nevoi proprii a creatorului, iar circuitul prin care creaţia se reîntoarce la creator îl vede ca pe un proces care-i restituie lui Dumnezeu propria natură într-o formă diferită de cea originară. în unul dintre pasaje, el pune efectiv întrebarea: de ce a fost creat totul din neant spre a se întoarce apoi la primele-i începuturi? După ce spune mai întâi că răspunsul la această întrebare depăşeşte puterea umană de înţelegere, el purcede totuşi numaidecât la oferirea unui răspuns: totul a fost creat pentru ca deplina şi imensa bunătate a lui Dumnezeu să fie manifestată şi adorată în operele sale. Dacă bunătatea divină ar fi rămas inactivă şi în repaus, n-ar fi existat prilejul de a o proslăvi, pe când, atunci când debordează în bogăţia lumii vizibile şi invizibile şi se face cunoscută creaturii raţionale, întreaga creaţie îi înalţă osanale. În plus, Binele care există în şi prin sine a trebuit să creeze un alt Bine care doar participă la generozitatea originară, altminteri Dumnezeu n-ar fi fost stăpân şi creator, judecător şi izvorâtor al tuturor binefacerilor (V, 33).

Aşadar, Absolutul a trebuit să se reverse peste propriile-i margini şi să creeze o lume contingenţă, finită şi trecătoare în care se putea autocontempla ca într-o oglindă, astfel încât, după ce va fi reabsorbit această exteriorizare a sa, să poată deveni altul decât fusese iniţial, îmbogăţit prin totalitatea relaţiilor sale cu lumea; în loc să fie un sistem închis, suficient sieşi, el devine un Absolut cunoscut şi iubit de propria-i creaţie. Avem aici schema completă a „înstrăinării îmbogăţitoare”, menită să explice întreaga istorie a fiinţei; avem viziunea unei Divinităţi care se dezvoltă printr-un proces de declin

şi reascensiune.

Termenul „declin” trebuie însă folosit cu unele rezerve. Căci intrarea Divinităţii în lumea creaţiei este, firește, prin ea însăşi, o coborâre într-o formă inferioară de existentă. Trebuie însă să înţelegem că şi răul (sau nefiinţa) face parte din ciclul universal? Că joacă şi el un rol necesar în procesul emanaţiei şi al reîntoarcerii? Eriugena nu spune nicăieri în mod expres că da. Căderea omului nu poate, firește, să fie atribuită naturii sale, care este bună; nici nu poate fi efectul liberului-arbitru, care e şi el un bine (V, 36), deşi aparţine naturii animale a omului (IV, 4). Ea este rezultatul unor dorinţe rele, care sunt inofensive la animale, dar potrivnice adevăratei naturi a omului (V, 7). Eriugena nu stă să explice cum de a fost posibilă căderea, ci se concentrează asupra întoarcerii omului la propria-i perfecţiune pierdută, „Paradisul” înseamnă nici mai mult, nici mai puţin decât natura umană aşa cum a fost creată de Dumnezeu şi menită unei vieţi nemuritoare; moartea şi toate consecinţele surghiunirii noastre sunt efectul păcatului, dar surghiunul însuşi este o manifestare a milei lui Dumnezeu, care nu a dorit să osândească omenirea, ci să o primenească şi să o sanctifice, spre a deveni capabilă să se înfrupte din pomul vieţii (V, 2). Eriugena repetă întruna că, atunci când omul căzut se va întoarce la Dumnezeu, el îşi va redobândi măreţia şi demnitatea originare; şi explică totodată că această întoarcere constă din cinci etape: moartea trupească, învierea, transformarea corpului în spirit, revenirea spiritului şi a întregii naturi umane „la cauzele ei primordiale” şi, în fine, reîntoarcerea acestor „cauze” (principii, idei) – şi odată cu ele a tot restul – la Dumnezeu (V, 2). „Cauzele” sau formele esenţiale nu au în ele nimic contingent, schimbător sau compozit; orice specie ia fiinţă prin participare la forma ei, care este una şi numai una şi este prezentă în orice individ al speciei; orice fiinţă umană cuprinde în ea una şi aceeaşi formă a umanităţii (III, 27). Ar putea să pară, aşadar, că unirea omenirii cu Dumnezeu înseamnă o pierdere a individualităţii, întreaga specie fiind identificată cu universalul ei, care aparţine esenţei divine. Acest „monofizism” este

sugerat de diferite remarci ale lui Eriugena privind unitatea şi simplitatea „primelor principii”, care nu sunt creaturi şi nu sunt limitate în timp şi spaţiu (V, 15, 16), ca şi de enunţul că un lucru care începe să fie altceva decât era încetează să mai fie ceea ce a fost, incluzând aici, pe cât se pare, şi indivizii umani aşa cum sunt diferenţiaţi prin atributele contingente ale fiecăruia (V, 19). Ni se spune în mod expres (V, 23, 27) că în cer nu vor mai exista diferenţe contingente. Cu toate acestea, diferitele fiinţe umane se vor bucura în cer de poziţii diferite, după gradul iubirii lor de Dumnezeu, deşi toate vor fi mântuite şi răul va înceta să existe. Se vede că natura unirii noastre cu Dumnezeu nu-i este limpede lui
Eriugena şi că el nu e în măsură să spună dacă şi în ce măsură individualitatea umană va supravieţui în acea unitate finală. Cert este însă că orice a fost creat de Dumnezeu nu poate înceta de a fi, deşi îşi poate schimba caracterul. Inferiorul va fi absorbit de superior, dar nu va fi nimicit; corporalul va deveni spiritual, nepierzându-şi natura, ci înnobilându-şi-o, şi, în acelaşi fel, se va petrece şi unirea sufletului cu Dumnezeu (V, 8). Se va produce astfel o completă absorbire a fiecărui nivel inferior al Fiinţei de către următorul mai înalt sau mai perfect, dar nimic din ce a fost creat nu se va pierde; aceasta e şi schema negaţiei hegeliene, a ceea ce el numeşte *Aufhebung,* adică „abolire”, „depăşire”.

întregul proces de reîntoarcere, în care omul deţine locul de frunte, nu este nicidecum impus naturii de către Dumnezeu, ci dimpotrivă, este înrădăcinat în umanitate, după cum relevă filosoful folosindu-se de o fantezistă etimologie medievală care pune semnul egalităţii între *anthropia* şi *anotropia* sau ascensiune (V, 31). învierea e un fenomen natural (Eriugena abandonează opinia sa anterioară că ea este exclusiv efectul harului; V, 23), cum este şi întoarcerea noastră în casa lui Dumnezeu, unde este loc pentru toţi şi toate. Darul supranatural al harului va consta doar în faptul că cei aleşi, sanctificaţi întru Hristos, vor fi primiţi în inima însăşi a paradisului şi vor beneficia de deificare.

Dar, aşa cum Dumnezeu însuşi va fi la încheierea epopeii cosmice înrr-o stare diferită de cea anterioară, îmbogăţit cu cunoaşterea sa de către propriile-i creaturi, la fel şi omul, deşi se reîntoarce la „începuturile sale dintâi”, nu va reveni, pur şi simplu, la starea sa iniţială, ci va fi într-o stare în care o a doua cădere este cu neputinţă, iar unitatea sa cu Dumnezeu va fi eternă şi indisolubilă *(theosis* fiind însă rezervată celor aleşi). Se mai observă că, la Eriugena, lucrarea Cuvântului întrupat nu constă în simpla readucere a omului la beatitudinea paradisului prin ştergerea urmărilor păcatului. întruparea lui Hristos are efecte şi dincolo şi mai presus de mântuire: El îi eliberează pe toţi oamenii, dar, în timp ce unii vor fi doar readuşi în starea lor dintâi, alţii vor fi deificaţi, umanitatea fiind astfel înălţată la demnitatea de Dumnezeire (V, 25).

Se vădeşte astfel că degradarea Fiinţei n-a fost zadarnică. În rezultatul final, dualitatea omului (care, ca fiinţă compozită, nu poate fi imaginea fidelă a lui Dumnezeu cel necompus; V, 35) reprezintă o condiţie a revenirii sale la Dumnezeu şi, prin aceasta, la propriu-i sine. Omenirea îşi recuperează natura pierdută şi chiar şi-o depăşeşte prin îndumnezeite. Drama se încheie prin dobândirea unei existenţe asemănătoare celei a divinităţii, identificarea cu propriul sine, abolirea diviziunilor dintre formele Fiinţei şi, deci, coincidenţa, din nou, a subiectului cu obiectul său. În conformitate cu spiritul dialecticii sale, Eriugena declară, în cele din urmă, că răul ni se înfăţişează numai când privim lucrurile separat; dacă ne raportăm la întreg, răul nu există, deoarece el îşi are rolul său în planul divin şi permite binelui să strălucească şi mai puternic (V, 35). În teodiceea sa, totul îşi află justificarea şi, din perspectivă escatologică, istoria cosmosului este în cele din urmă istoria creşterii lui Dumnezeu în spiritul uman şi a desăvârşirii omului întru divinitate – pe scurt, este o istorie a mântuirii Fiinţei pe calea negaţiei. De vreme ce creaţia este, prin fmitudinea, diferenţierea şi lipsa sa de unitate, negaţia divinităţii, aceasta din urmă, ca punct de întoarcere – *natura non naturans non naturata* – poate fi numită „negare a negaţiei”.

Eriugena nu foloseşte el însuşi această sintagmă, care probabil apare pentru prima dată la Eckhart.

în opera lui Eriugena există numeroase ezitări şi contradicţii. Citim în ea, bunăoară, că răul nu are nicio cauză, dar şi că are drept cauză coruperea voinţei; că nimeni nu este osândit, dar şi că unii vor suferi mâhnirea eternă; că toţi vor fi în Dumnezeu, dar şi că în ceruri va exista un sistem de ranguri; că ideile eterne fac parte din creaţie, dar şi că ele sunt infinite ş.a.m.d. Cu toate acestea, el a fost primul filosof latin care a propus un sistem de categorii bazat pe tradiţia patristică greacă, graţie căruia devenea posibilă legarea istoriei omenirii cu cea a unui Dumnezeu autocreator, justificând astfel pătimirile din viaţă prin speranţa deificării şi oferind omului perspectiva reconcilierii finale cu sine prin reconcilierea cu Fiinţa Absolută.

între epoca lui Eriugena şi cea a lui Teilhard de Chardin nu a mai fost elaborată o teogonie atât de maiestuoasă ca aceea din *De divisione naturae.* Insă temele principale ale acesteia se regăsesc în mod repetat – nu totdeauna în aceeaşi dispunere – de-a lungul întregii filosofii, teologii şi teosofîi creştine, în măsura în care acestea sunt influenţate direct sau indirect de ideile lui Plotin, lamblichos şi Proclos sau, în veacurile de mai târziu, de către gândirea arabă şi evreiască inspirate de aceste idei. Printre aceste teme se află următoarele.

Numai Absolutul este perfect identic cu sine; omul suferă de dezbinare şi, ca fiinţă temporală, nu poate realiza identificarea cu sine.

Esenţa omului se află în afara sa sau, cu alte cuvinte, este prezentă în el ca un Absolut nerealizat şi care aspiră la realizare.

Pentru om există posibilitatea de a evada din contingenţă prin unire cu Absolutul.

Această evadare, la care este chemat omul, înseamnă o revenire la propria-i Fiinţă şi este, totodată, calea prin care Absolutul îşi află împlinirea, care n-ar fi fost posibilă fără lumea nedesăvârşită a creaţiei.

Astfel, procesul prin care existenţa condiţională ia naştere din Absolut înseamnă pentru Absolut o

pierdere de sine în vederea îmbogăţirii de sine; iar degradarea e o condiţie a promovării celui mai înalt mod de fiinţare.

Aşadar, istoria lumii este totodată istoria Fiinţei necondiţionate, care îşi atinge perfecţiunea finală ca rezultat al reflectării sale în oglinda spiritului finit.

în această fază finală, diferenţa dintre finit şi infinit dispare, dat fiind că Absolutul îşi reasimilează propriile opere şi acestea sunt încorporate în Fiinţa divină.

Dispar, prin urmare, şi diferenţa dintre subiect şi obiect, precum şi înstrăinarea dintre sufletul care cunoaşte şi iubeşte şi restul Fiinţei; sufletul accede la infinitate şi încetează de a mai fi „ceva” în opoziţie cu altceva, diferit de el.

Toate aceste idei revin stăruitor în filosofía creştină, în ciuda diverselor critici şi condamnări, iar la timpul potrivit vor fi preluate de disidenţi ai Reformei.

„Numai tu, Doamne, eşti ceea ce eşti şi cel care eşti”, spune Sfântul Anselm.

> Căci ceea ce este una în întregul său şi alta în părţile sale şi în care există vreun element mutabil nu este întru totul ceea ce este. Cel ce are ca început nefiinţa şi poate fi gândit ca nefiind, dacă nu subzistă prin altul, se reîntoarce în nefiinţă şi cel ce are un trecut care acum nu mai este sau un viitor care nu este încă nu există în sens propriu şi absolut. *(Proslogion,* XXII)’

însă, deşi această opoziţie dintre Dumnezeu şi om este riguros ortodoxă, ea ridică din capul locului o întrebare: poate fi mântuit omul dacă nu este eliberat de contingenţă, acesta fiind totuşi un corolar al modului lui particular de a exista? Cu alte cuvinte, poate ajunge omul la auto identificare fără a pierde ceea ce face din el o entitate separată şi fără a fi în chip pasiv transformat în Fiinţa divină?[1]

5. Eckhart şi dialectica deificării Această consecinţă a fost acceptată de misticismul nordic, care s-a degajat în această privinţă de o anumită ambiguitate a platonismului lui Eriugena. Pentru Eckhart, maxima „cooperării cu propriul Dumnezeu” înseamnă acelaşi lucru cu autoanihilarea, cu o

kenoză mistică ce nu este un simplu concept moral, ci o transformare ontologică. „Cel ce vrea să posede totul trebuie să renunţe la tot”; a poseda totul înseamnă a-l poseda pe Dumnezeu, iar a renunţa la tot presupune a renunţa la sine însuşi. Dumnezeu însuşi doreşte doar să-mi aparţină, dar să-mi aparţină integral. Când sufletul ajunge la deplinătatea despuierii interioare sau a autodeposedării, el şi-l face pe Dumnezeu cu totul al său şi îi aparţine acestuia întocmai ca sieşi însuşi. Atunci, în suflet nu mai e nimic care să nu fie Dumnezeu. Dar sufletul dobândeşte totodată eliberarea de sine în calitate de creatură, adică de neant, pentru că orice creaţie (conform bine-cunoscutei formulări din predica lui Eckhart la *Iacov* 1:17, citată în Bula lui Ioan al XXII-lea) este pur neant, nu în sensul de insignifianţă, ci în sensul literal de nefiinţă. Astfel, autoanihilarea misticului este, în chip paradoxal, nimicire a neantului sau, dacă ne putem exprima aşa, biruirea rezistenţei pe care vidul o opune Fiinţei. Atunci când sufletul este golit cu totul de natura sa particulară, Dumnezeu i se dăruieşte în deplinătatea Fiinţei sale şi-i aparţine întocmai ca şi sieşi însuşi. Dar, prin această autonimicire, sufletul accede la ceea ce este cu adevărat, căci în el există o latentă scânteie de divinitate obnubilată de legătura lui cu lucrurile create şi de ataşamentul lui fată de forma sa individuală, limitată. În suflet e prezent ceea ce este necreat, şi anume Fiul lui Dumnezeu; drept care, orice om poate, asemenea lui Hristos însuşi, să se unească cu Tatăl. Astfel, a fi una cu sine înseamnă pentru om a fi una cu Dumnezeu. în felul acesta, voinţa omului se identifică cu cea a lui Dumnezeu şi împărtăşeşte atotputernicia sa. Pentru sufletul care, astfel, s-a găsit pe sine sau l-a găsit înlăuntrul său pe Dumnezeu încetează să mai existe o problemă a relaţiei dintre voinţa sa şi cea a Absolutului, cele două fiind funciarmente una şi aceeaşi, iar chestiunea supunerii sau a nesupunerii dispare. Eckhart distinge între voinţa particulară, contingenţă a individului, care caută să păstreze o existenţă parţială, izolată, subiectivă, şi voinţa reală, care este identică cu cea a Fiinţei universale, a singurei Fiinţe care merită a fi numită aşa (deşi, spre deosebire de Toma d’Aquino, Eckhart consideră

Fiinţa drept secundară în raport cu spiritul lui Dumnezeu).

Gândirea lui Eckhart este dominată de convingerea intensă, de neclintit, că Fiinţa şi Dumnezeu sunt una. Multitudinea existentelor individuale este nimic în măsura în care fiecare dintre ele este limitata şi parţială; în măsura în care fiecare dintre ele este în posesia Fiinţei, ea este identică cu Dumnezeu. Iată de ce, la drept vorbind, întrebarea privind raţiunea creaţiei nici nu figurează în predicile şi scrierile sale. În acelaşi timp, el face o distincţie între Divin sau Absolutul de nedescris – Unul lui Plotin – şi Absolutul personal care este Dumnezeu. Acest Dumnezeu, care corespunde celei de a doua ipostaze plotiniene, Fiinţei sau Spiritului, se realizează pe sine ca Dumnezeu în creaţie sau, mai precis, doar în sufletul uman Dumnezeu, ca natură ascunsă a acestuia, devine ceea ce este. În acest sens, putem vorbi despre semnificaţia creaţiei din perspectiva lui Dumnezeu însuşi. Dar ţelul final al străduinţei omului nu este de a-l descoperi în sinea sa pe Dumnezeu, ci de a-l nimici, adică de a înlătura cea din urmă barieră care separă sufletul de Divin şi împiedică revenirea lui la unitatea inexprimabilă a Absolutului. Această revenire are loc sub forma cunoaşterii şi culminează într-o stare în care dispare orice diferenţă dintre cunoscător şi cunoscut.

În felul acesta[1], misticismul[5] panteist al lui Eckhart întruchipează unele dintre ideile fundamentale care ne preocupă aici. Contingenţa existenţei umane este doar aparentă („Omul este, în esenţă, o fiinţă celestă” – *Predică despre Evrei* 11:37), dar această aparenţă se cere depăşită de sufletul care-şi exercită facultatea de cunoaştere şi doar în felul acesta sufletul se poate descoperi pe sine. Odată cu aceasta, el se pierde pe sine ca fiinţă parţială şi intră în posesia sa ca întreg, ca divinitate, ca Absolut. Particularizarea Fiinţei tine de istoria realizării de către Dumnezeu a propriei lui Fiinţe, realizare posibilă doar în şi prin suflet, dar nu ţine de istoria Divinităţii sau a primei ipostaze, care nu este supusă niciunui proces de devenire.

6. Nicolaus Cusanus. Contradicţiile Fiinţei Absolute } 3

Literatura religioasă nord-europeană din secolul al XlV-lea păstrează mult din tradiţia lui Eckhart, dar mai degrabă sub formă de devoţiune practică decât ca speculaţie. Nu ne putem ocupa aici de condiţiile sociale şi ecleziastice care au stimulat acest tip de pietate mistică în Evul Mediu târziu. O încercare substanţială în direcţia unei noi teogonii speculative neoplatoniciene se întâlneşte în secolul al XV-lea în opera lui Nicolaus Cusanus, care vorbeşte, poate mai clar decât predecesorii săi, despre nevoia de creaţie a lui Dumnezeu. Dumnezeu a dorit să-şi manifeste slava, iar pentru aceasta avea nevoie de fiinţe raţionale care să-l cunoască şi să-l adore.

> Căci nimic nu l-a determinat pe Creator să întemeieze acest univers^ cea mai frumoasă operă, decât lauda şi slava sa, pe care a vrut să şi le arate; aşadar, finalitatea Creatorului este şi principiul său. Şi, pentru că, fără laudă şi slavă, orice suveran rămâne necunoscut, Creatorul tuturor a vrut sa fie cunoscut, ca sa poată să-şi arate slava. Ba chiar cel care a vrut sa fie cunoscut a creat natura intelectuală, capabilă de cunoaştere. *(Scrisori din 1463 către un călugăr de la Monte Olivetto,* publicate de W. Rubczyfiski în Przegl^d Filozoficzny, V, 2)

Aceasta însă sugerează prea apăsat ideea unui Dumnezeu care are nevoie de ceva diferit de el însuşi, ceea ce e potrivnic principiului autosuficienţei divine. În principala sa scriere, *De docta ignorau, t ia,* când discută chestiunea relaţiei lui Dumnezeu cu fiinţele create, Cusanus se recunoaşte depăşit de misterul contradicţiilor din esenţa divină. Absoluta unitate a lui

Dumnezeu este tot ceea ce poate fi, adică ea este actualitate desăvârşită şi, ca atare, nu este multiplicabilă. („Această unitate, pentru că este cea mai mare, nu este multiplicabilă, pentru că e tot ceea ce poate să fie.” – *Docta ign.* 1.6.) Pe de altă parte, Dumnezeu (ca „entitate a lucrurilor”, „forma existenţei”, „punerea în mişcare a tuturor lucrurilor”, ^*quidditatea* absolută a lumii” etc.) coboară în lumea multiplă, diferenţiată şi creează totalitatea realităţii ei existenţiale. Creaţia prin ea însăşi nu este nimic;

în măsura în care există, ea este Dumnezeu: nu o putem caracteriza ca pe o combinaţie de Fiinţă şi nefiinţă. „Fiinţă a lui Dumnezeu”, ea este eternă; ca un ceva temporal, nu este Dumnezeu (II. 2). Ea este, ca să spunem aşa, o infinitate finită sau un Dumnezeu creat: „Şi dacă creatorul ar fi spus: «Să se facă» şi pentru că Dumnezeu, care e însăşi eternitatea, nu a putut să fie făcut, a fost înfăptuit acest lucru care a putut să fie făcut mai asemănător lui Dumnezeu.” *(ibidem)* Dumnezeu este *complicaţia* (înfăşurarea, involuţia) tuturor lucrurilor, aşa cum unitatea este faţă de număr, repausul faţă de mişcare, prezentul faţă de timp, identitatea faţă de diversitate, egalitatea faţă de inegalitate, simplitatea faţă de divizibilitate. în Dumnezeu, însă, unitatea şi identitatea nu sunt opuse multiplicităţii lumii „înfăşurate” în el. Relaţia conversă este cea de *explicaţia* sau desfăşurare: astfel, lumea este *explicatio* a lui Dumnezeu, multiplicitatea – a unităţii, mişcarea – a repausului etc. însă, subliniază Cusanus, caracterul acestei relaţii reciproce este mai presus de puterea de pătrundere a mintii noastre, căci, dat fiind că în Dumnezeu înţelegerea şi

Fiinţa sunt unul şi acelaşi lucru, urmează că, înţelegând multiplicitatea, el însuşi trebuie să se multiplice, ceea ce e cu neputinţă. (Pare că a fost multiplicat în lucruri, la fel ca Dumnezeu, care este unitatea, deoarece înţelegerea acestuia este fiinţa; şi, totuşi, înţelegi că nu e posibil ca acea unitate, care este infinită şi cea mai mare, să fie multiplicată. – II, 3) S-ar părea că Dumnezeu nu se poate „desfăşură” în multiplicitate fără a-şi viola absoluta unitate, completa actualitate sau exclusivitatea Fiinţei sale; totuşi, unul dintre aceste atribute, şi prin urmare toate, trebuie sacrificat dacă acceptăm că dezvoltarea multiplicităţii din unitate sau, vorbind mai simplu, din procesul de creaţie presupune trecerea Fiinţei potenţiale în Fiinţă actuală. Este însă un fapt incontestabil că, în multiplicitatea lucrurilor, tot ce posedă Fiinţă constă doar din Dumnezeu. Astfel, noi ştim doar că toate sunt în Dumnezeu, deoarece el este *complicatio* a tuturor lucrurilor, şi că Dumnezeu e în toate, deoarece creaţia este

explicaţie a lui Dumnezeu, însă nu putem desluşi în profunzime cum anume se petrece aceasta. Universul, privit ca intermediar între Dumnezeu şi multiplicitate sau *unitas contracta,* Fiinţa nediferenţiată care nu este un lucru particular, ci este, în orice lucru, acel lucru însuşi („universul, deşi nu e nici soarele, nici luna, este totuşi în soare şi în lună" – *ibidem),* nu rezolvă contradicţia, deoarece Fiinţa tuturor lucrurilor este Dumnezeu şi nimic altceva.

Dificultatea resimţită de Cusanus este cea a oricărui monism. El caută zadarnic o formulă care să facă posibil ca dezvoltarea multiplicităţii din unitate să fie privită ca o dezvoltare reală, dar asta nu ca o schimbare de la Fiinţa potenţială la Fiinţa actuală, ceea ce ar presupune ca potenţialitatea să-i fie atribuită lui Dumnezeu însusi. Gândirea lui Cusanus este într-o stare de tensiune între două extreme, dintre care niciuna nu poate fi împăcată nici cu cea mai laxă formă a ortodoxiei. De o parte se observă eterna ispită de a privi universul în toată diversitatea lui ca nefiind decât o iluzie şi un simulacru de fiinţă, singura realitate fiind unitatea Absolutului. Alternativ, lumea se cere privită drept Dumnezeu în stare de evoluţie, de unde decurge că Dumnezeu nu este pe deplin actual şi nu este nici Absolutul, ci că devine aşa abia la sfârşitul istoriei creaţiei şi în virtutea acestei istorii. Panteiştii, adesea, oscilează între aceste viziuni opuse, care reprezintă dilema oricărei gândiri moniste. Prima alternativă duce la morala contemplativă a autoanihilării, iar cea de a doua, la prometeism religios, animat de speranţa dobândirii deificării prin propriile strădanii.

Cusanus, fara îndoială, s-a simţit mai atras (deşi nu o exprimă făţiş) de ideea unui Dumnezeu care se autorealizează în creaţia sa decât de ideea că lumea creată este o iluzie. Ca toti

?

„emanaţionişti", el priveşte spiritul uman ca fiind agentul prin care Divinitatea îşi dobândeşte actualitatea, ceea ce înseamnă că Absolutul este, în acelaşi timp, adevărata împlinire a umanităţii. Sufletul se reîntoarce în Absolutul actualizat cu

ajutorul cunoaşterii, mai precis al cunoaşterii întregului şi a relaţiei acestuia cu părţile sale: o formă paradoxală de cunoaştere, care renunţă la principiul noncontradicţiei în favoarea ideii de *coincidentia oppositorum,* idee ce-şi află prototipul în matematica infinităţilor mari sau a infinităţilor mici. Cu ajutorul cunoaşterii, sufletul se descoperă pe sine ca divinitate şi recunoaşte în obiectul infinit al cunoaşterii sale propriul sine.

Cusanus a descoperit în natura divină o contradicţie ineradicabilă, dar aceasta era, ca să folosim limbajul hegelian, o contradicţie imobilă, adică rezultatul unei speculaţii ce duce la o antinomie. Reflecţia asupra naturii divine duce la concluzia că aceasta cuprinde în mod necesar calităţi care în fiinţele finite sunt incompatibile, căci, dat fiind că Dumnezeu este pură actualitate şi în acelaşi timp cuprinde în sine întreaga realitate, în acea realitate nu poate fi nimic care să nu fie actualizat, într-un mod pentru noi de nepătruns, în unitatea divină. Gândirea lui Cusanus l-a condus astfel pe acesta la antinomia ce rezultă din simpla dezvoltare a noţiunii de Absolut. Contradicţia se înfatisa sub o formă logică, nu sub una dinamică; ea nu era o ciocnire între nişte forţe reale al căror antagonism dă naştere la ceva nou; nici nu constituia o explicaţie a creaţiei divine, ci mai degrabă o recunoaştere a absurdităţii în care se împotmoleşte spiritul finit când caută să sondeze infinitul.

7. Bohme şi dualitatea Fiinţei

Contradicţia sau, mai degrabă, antagonismul, gândit ca o categorie ontologică, îşi face pentru prima dată apariţia în scrierile lui Bohme, care seamănă cu un nor de vapori dens şi rotitor, dar care deschide totuşi un nou capitol în istoria dialecticii. Imaginea lumii ca scenă a unui conflict cosmic între forţe ostile era, firește, una tradiţională, dar reapărea la răstimpuri, în diferite versiuni, în teologia maniheană. Una e însă să priveşti realitatea în ansamblu, ca pe un câmp de bătălie între nişte rivali, şi alta sa pui conflictul pe seama unei fisuri înăuntrul unui unic

Absolut.

Scrierile vizionare ale lui Bohme sunt o continuare a platonismului rămas activ printre disidenţii panteişti ai Reformei şi care, precum în cazurile lui Franck şi Weigel, repetau, într-un limbaj diferit, multe dintre ideile întâlnite la Bohme şi în *Theologia germanica.* înăuntrul acestei şcoli de gândire, Bohme era un fel de inovator. Urmând tradiţia alchimiştilor, el privea lumea vizibilă ca pe o colecţie de semne sensibile şi lizibile prin care se revelează realităţi invizibile, dar această revelare nu era, în concepţia lui, un mijloc necesar de exteriorizare şi manifestare a Divinităţii. „Eternul căutător de sine şi descoperitor de sine" se dedublează, ca să spunem aşa, şi iese dintr-o stare de imobilitate nediferenţiată spre a deveni cu adevărat Dumnezeu. Regăsim astfel în ideea de divinitate a lui Bohme aceeaşi ambiguitate ca în scrierile lui Eckhart, un ecou al primelor două ipostaze din Plotin. Dumnezeul în curs de revelare este Dumnezeul care se transmută în creaţie, dar poate face acest lucru doar prin aceea că ceea ce în mod actual este în el unitate apare sub forma forţelor opuse ale luminii şi întunericului.

> În lumina, această putere este focul iubirii divine; în întuneric, este focul mâniei lui Dumnezeu, şi totuşi nu există decât un unic foc. El se divide în două principii, astfel încât unul dintre ele să devină manifest în celălalt. Căci focul mâniei este o manifestare a unei mari iubiri: noi percepem lumina în întuneric, altfel nu am putea-o vedea. *(Mysterium magnum,* VIII, 27)

Ivindu-se din solitudinea sa şi depăşind, în căutarea de sine, propriile imagini, Dumnezeu creează, inevitabil, o lume divizată în care diversele calităţi nu pot fi recunoscute decât graţie contrariilor lor. Bohme are în vedere în principal veşnicul antagonism generat în sufletul omului de dorinţe aflate în conflict. Drama esenţială a creaţiei se joacă înăuntrul individului sfâşiat între forţe opuse. Adevăratul sălaş al sufletului este în Dumnezeu, care a pus în el sămânţa harului, dar în acelaşi timp el năzuieşte să-şi afirme propria voinţă. Astfel, nu există întoarcere la Dumnezeu fără un conflict intern în care, prin autonegare, dorinţa de armonie biruie

finalmente imboldul spre autoafirmare.

Teosofîa lui Bohme este, ca să spunem aşa, autocunoaşterea obscură a unei antinomii centrale inerente ideii de fiinţă necondiţionată care creează o lume finită: aceasta din urmă este deopotrivă o manifestare şi o negaţie a creatorului ei şi nu poate fi una fără a fi şi cealaltă. În măsura în care spiritul absolut alege să fîe manifest, în mod necesar el se contrazice pe sine. Lumea fiinţelor finite, inspirată de unitatea sursei din care provine, nu poate rezista cu totul forţei care o împinge să se reîntoarcă la

origine, dar, întrucât a dobândit existenţă, ea nu se poate sustrage nici pornirii de a se afirma în finitudinea sa. în teosofia lui Bohme, acest conflict este pentru prima dată prezentat cu claritate ca antagonism între două energii cosmice născute dintr-un clivaj în impulsul primordial al creaţiei.

8.Angelus Silesius şi Fénelon: mântuirea prin anihilare

Dialectica autolimitării lui Dumnezeu şi ideea non-identităţii cu sine a Fiinţei omului revin pe tot parcursul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, cu precădere în misticismul nordic; ele pot fi recunoscute fără dificultate la Benedict de Canfield şi la Angelus Silesius. În timp ce, însă, primul dintre ei pune accentul pe „nimicnicia" tuturor lucrurilor create şi pe exclusiva realitate a lui Dumnezeu, Silesius, în *Der cherubinische Wandersmann,* scrisă, fără îndoială, înainte de convertirea sa la catolicism, nu se mulţumeşte cu atât şi revine la tema eckhartiană a divinităţii ca adevărată esenţă a omului şi sălasul lui ultim. Chemarea eternităţii este prezentă constant în fiecare dintre noi; răspunzându-i, noi, din „contingenţă, devenim „esenţiali", lepădând particularitatea existenţei individuale şi ajungând absorbiţi în flinta absolută. Contrastul dintre „esenţial" şi „contingent" este clar exprimat: *Mensch, werde wesentlich! Denn wenn die*

Welt vergeht – So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht. (Cher. Wand., II, 30.) Dar, în timp ce în unele dintre meditaţiile lui Silesius contingenta Fiinţei individuale este înfatisată doar ca un rău a cărui prezentă este de neînţeles şi care trebuie tămăduit prin renunţare voluntară la toate ataşamentele faţă de propriul „sine” *(Selbstheit, Seinheit),* în altele regăsim ideea lui Eriugena de ciclu prin care creaţia îi redă lui Dumnezeu propria-i Fiinţă într-o formă schimbată. Numai în mine Dumnezeu îşi află „dublul” său, egal lui pe vecie (I, 278); doar eu sunt imaginea în care el se poate contempla (I, 105); numai în mine Dumnezeu devine ceva (I, 200). Se poate spune că Dumnezeu coboară în lumea hazardului şi a deşertăciunii pentru ca omul, la rândul său, să se poată îndumnezei (III, 20). Avem, după cum se vede, aceeaşi schemă a Absolutului care se exteriorizează în finitudine pentru ca, în cele din urmă, să pună capăt acestei fînitudini şi să se întoarcă la unitatea cu sine, dar o unitate îmbogăţită cu toate efectele polarizării spiritului şi, deci, am putea adăuga noi, o unitate reflexivă a autocontemplării. Contingenţa, răul, finitudinea – toate însemnând acelaşi lucru – nu sunt un declin gratuit, inexplicabil din partea Dumnezeirii, nici opera vreunui rival sau adversar al sau. Ele aparţin fazei ultime a mişcării dialectice ciclice, care presupune întâi o negare a divinităţii, iar apoi o contranegare de către sufletul finit care îşi voieşte propria anihilare. încă o dată, deci, revenirea lui Dumnezeu la sine este totodată o revenire la sine a spiritului uman, o revenire a lui la acea eternitate care este adevărata lui natură şi locul de popas, care fuseseră însă eclipsate de existenţa temporală. Autoanihilarea pune capăt insuportabilei sciziuni care este inseparabilă de procesul prin care Dumnezeu devine el însuşi, dar care e menită să fie în cele din urmă remediată.

Nu este însă necesar să continuăm cu alte exemple. Tema contingenţei omului se întâlneşte în toată literatura panteistă şi în toate scrierile mistice, fie că sunt ieşite din pana unor catolici ortodocşi, a unor protestanţi sau a unor autori aderenţi la un cult

neprecizat. „O, Dumnezeul meu, eu nu sunt ceea ce este”, scria Fénelon.

> Vai! Aproape că sunt ceea ce nu este. Mă văd ca pe un de neînţeles punct de mijloc între neant şi existenţă: sunt unul care a fost şi unul care va fi. Sunt cel care nu mai este ceea ce a fost şi nu este încă ceea ce va fi; şi, în aceasta stare de mijloc, ce sunt eu? – un lucru, nu ştiu care, ce nu poate fi cuprins în sine, care nu are statornicie, ci curge precum o apă; un nu ştiu ce pe care nud pot prinde şi care-mi scapă printre degete, care nu mai e acolo unde eu încerc să-l prind sau săd zăresc; un nu ştiu ce care încetează să existe chiar în clipa când capătă existenţă, astfel că nu există niciun moment în care să mă aflu într-o stare de stabilitate sau sa-mi fiu prezent mie însumi în aşa fel încât să pot spune, pur şi simplu, „sunt”. *{Traité de l'existence et des attributs de Dieu,* in *Œuvres,* 1820,1)

Misticul nesectar olandez Jakob Brii *{Aile de Werken....* 1715) declară că „toate lucrurile din natură sunt ceea ce sunt, în afară de om, care, considerat în sine, nu este ceea ce este; pentru că el se închipuie a fi ceva ce nu este. Toate sunt ceea ce sunt, nu în ele însele, ci în creatorul lor; omul îşi închipuie a fi ceva în el însuşi, dar aceasta nu-i decât o idee falsă a lui.” Concepţia despre om ca fiinţă divizată a cărei adevărată existentă este în Dumnezeu se întâlneşte frecvent şi este întotdeauna asociată cu speranţa reîntoarcerii. Ideea că existenţa contingenţă este un stadiu negativ în evoluţia Absolutului presupune în mod clar nişte premise adiţionale, care pot fi găsite doar în scrierile celor ce transgresează conştient marginile ortodoxiei confesionale a marilor Biserici sau care sunt etichetaţi drept apos taţi.

9. Iluminismul. Realizarea omului în schema naturalismului

Ar putea să pară că ambele aceste scheme nu pot fi decât produse ale gândirii religioase, că ambele presupun interpretarea lumii fizice ca o teofanie şi explicarea omului în termenii relaţiei sale – pozitivă, negativă sau, mai frecvent, ambivalenţă – cu spiritul absolut. Dar nu este aşa, deoarece teoria întoarcerii omului la sine se întâlneşte ca element constitutiv şi în fîlosofia naturalistă a

Luminilor. Se vădeşte, în fapt, că această teorie, împreună cu imaginea paradigmatică a paradisului pierdut, este o constantă a speculaţiei omului despre sine însuşi, care, în diferite culturi, îmbracă forme diferite, dar este susceptibilă deopotrivă să-şi afle expresie într-un cadru religios şi într-unul radical antireligiös.

în literatura Luminilor, ideea identităţii pierdute a omului şi imperativul de a o recupera se întâlnesc atât în scrieri utopice, cât şi în felurite descrieri ale stării de natură. Scepticismul şi empirismul inculcate de Bayle şi Locke au furnizat o bază negativă pentru ideea unei armonii ideale pe care omul are puterea şi datoria să o restaureze pe plan natural. Acceptarea fmitudinii umane se dovedea incompatibilă cu convingerea că era posibil să se descopere ce este cu adevărat omul sau care sunt exigentele Fiinţei sale. Chiar dacă existenta umană trebuie considerată accidentală în sensul că nu este opera unui spirit anterior naturii, totuşi Natura însăşi oferă date cu privire la perfecţiunea umanităţii, arătându-ne ce ar putea fi omul dacă s-ar conforma pe deplin adevăratei sale vocaţii; orice civilizaţie particulară poate fi evaluată în raport cu standardul observabil în natură. În loc să se compare pământul cu cerul, culturile existente erau comparate cu starea naturală a umanităţii. în timp ce misticii puneau în contrast condiţia generală a umanităţii, indiferent de culturile particulare, cu adevărata împlinire a umanităţii în Absolut, naturaliştii judecau fiecare formă a civilizaţiei şi, în special, pe cea proprie în lumina umanităţii autentice, aşa cum o prescriau imperativele Naturii. în această privinţă nu conta dacă ei credeau că aceste imperative erau realmente îndeplinite în vreun timp sau loc, ca în teoriile despre bunul sălbatic, sau le considerau drept un model de urmat – însă un model nu inventat prin pură speculaţie, ci unul descoperit în legile naturii. Atitudinea de detaşare faţă de propria cultură şi critica acesteia ca fiind „nenaturală” apăruseră, ce-i drept, deja în Renaşterea târzie

(de pildă, la Montaigne) şi fuseseră transmise Iluminismului prin tradiţia mai mult sau mai puţin

neîntreruptă a Libertinismului. Totuşi, abia în secolul al XVIII-lea ele au îmbrăcat o formă atât de masivă, consistentă şi radicală încât au putut să formeze un întreg sistem intelectual. Procedeul de a privi propria civilizaţie prin ochii unor străini (chinezii lui Goldsmith, persanii lui Montesquieu, houyhnhnmii lui Swift şi călătorul din Sirius al lui Voltaire) era asociat cu credinţa că există un standard adevărat pentru întreaga umanitate şi că civilizaţia în cauză era potrivnică naturii. Se impune făcută totuşi o excepţie în cazul satirei amare a lui Swift: plasându-şi statul ideal printre cai, şi nu printre oameni, el dădea limpede de înţeles că acesta era „utopic” în sensul etimologic şi în accepţiunea populară a acestui termen.

Printre pretenţiile „omului natural” faţă de civilizaţia existentă se numărau diverse declaraţii de drepturi şi diverse comparaţii calitative. Dar egalitatea de la natură a oamenilor, dreptul omului la fericire, la libertate şi la folosirea raţiunii erau teme acceptate în mod curent şi suficiente pentru alcătuirea unui aparat critic. Cu toate acestea, cadrul conceptual al Iluminismului s-a dovedit curând inadecvat, iar componentele lui s-au dovedit reciproc discordante. La o analiză mai aprofundată, noţiunile-cheie de „natură” şi „raţiune” s-au dovedit cu neputinţă de îmbinat într- un întreg coerent: bunăoară, cum se puteau pune în acord cultul raţiunii ca dar al naturii şi cultul naturii ca fiind ea însăsi raţională? Dacă, aşa cum susţineau materialistii, raţiunea umană j j y y era o prelungire a naturii animale şi nu exista o deosebire esenţială între şiretlicurile maimuţelor şi raţionamentele matematicienilor 5 J y y (de la Mettrie) şi dacă toate judecăţile morale sunt reductibile la reacţii de plăcere şi de durere, atunci fiinţele umane, cu raţionamentele lor abstracte şi cu legile lor morale, sunt într- adevăr opera naturii, nu mai mult decât nişte piese oarbe ale mecanismului natural. Dacă, pe de altă parte, aşa cum susţineau mulţi, Natura este o entitate raţională, caracterizată prin finalitate şi sens ocrotitor, atunci ea nu este decât un alt nume pentru Dumnezeu. Aşadar, ori raţiunea nu este raţiune, ori natura nu este natură;

nu putem decât ori să considerăm gândirea ca fiind iraţională, ori să creditǎm Natura cu atribute divine. Cum se poate accepta că impulsurile umane sunt naturale în acelaşi sens ca legile morale care le reglementează şi le controlează? lată-ne întorşi la eternele dileme cu care ateiştii îi ironizau încă de pe vremea lui Epicur pe adoratorii zeilor: de vreme ce lumea e plină de rele, trebuie că Dumnezeu este fie el însuşi rău, fie neputincios, fie nepriceput, fie toate acestea la un loc; iar acelaşi lucru se poate spune şi despre „buna şi atotputernica” Natură. Pe de alta parte, dacă natura este indiferentă faţă de om şi de soarta sa, n-avem niciun motiv de a crede că răul poate fi biruit; s-ar putea ca singura lege naturală să fie cea a junglei şi ca societăţile umane să nu fie cu nimic superioare speciilor vegetale sau animale. în acest punct, ideile-forţă ale Iluminismului încep să fie divergente, şi înăuntrul lui întâlnim atitudinile pesimiste ale unor Mandeville, Swift şi Voltaire cel din anii senectuţii. Ideea unei armonii naturale generoase care, odată descoperită, avea să înlăture orice conflict sau calamitate începe să se clatine.

10.Rousseau şi Hume. Năruirea credinţei în armonia naturală > >

Rousseau, Hume şi Kant sunt cu toţii exponenţi ai acestei pierderi de încredere. Rousseau crede în arhetipul omului trăitor în identitate-cu-sine, dar nu crede posibile ştergerea efectelor civilizaţiei şi revenirea la fericirea naturală. Omul natural nu cunoştea sentimentul de înstrăinare, iar relaţia sa cu viaţa nu era mijlocită de reflecţie; el trăia simplu, fără să fi fost nevoit să gândească asupra vieţii; îşi accepta, dar în mod inconştient, situaţia şi limitele. Astfel, asocierea lui cu alţii s-a produs în mod spontan şi n-a avut nevoie de instituţii speciale care să o menţină. Civilizaţia a adus cu sine desprinderea omului de sine şi a năruit armonia originară a societăţii. Ea a generalizat egoismul, a distrus solidaritatea şi a degradat viaţa personală,

transformând-o într-un sistem de convenţii şi de nevoi artificiale. în această societate, identitatea cu sine a individului este irealizabilă; tot ce poate face acesta este să încerce să scape de presiunile ei şi să contemple lumea independent de opinia dominantă. Cooperarea şi solidaritatea cu alţii nu-l privează pe individ de o viaţă personală autentică, pe când legătura negativă creată de interesul egoist şi de ambiţie distruge deopotrivă comunitatea şi personalitatea autentică. Datoria proprie a omului este atât de a fi el însuşi, cât şi de a trăi în solidaritate voluntară cu alţii. Cum nu putem anihila civilizaţia, trebuie să încercăm un compromis: fiecare om să descopere înlăuntrul său starea naturală şi să-i educe pe alţii în acelaşi spirit. Nu există o lege istorică aptă să ne garanteze că strădaniile noastre vor duce la restaurarea adevăratei comunităţi şi că societatea va renaşte în indivizi, dar nici nu e cu neputinţă ca acest lucru să aibă loc.

Rousseau nu se lansează într-o teodicee istorică sau într-o încercare de a integra răul în lume în speranţa că din ororile trecutului se va naşte o ordine armonioasă. În viziunea sa, destrămarea armoniei originare este un rău pur şi simplu, fără vreo justificare şi fără scop. Nu există o dialectică a „progresului în spirală” care să susţină speranţa incertă în mai bine.

Rousseau are, astfel, un model propriu de umanitate autentică, dar nu recunoaşte niciun fel de raţiuni care să justifice o ruptură de acest model. Căderea omului nu este, în viziunea sa, o fază autocorectivă în progresul spre perfecţiune. în această privinţă el este mai aproape de creştinismul obişnuit decât de autorii de teogonii în maniera lui Platon; răul e rău, produs din vina omului, şi nu are vreo semnificaţie ascunsă pentru istoria cosmosului. Există, pe de altă parte, o chemare adresată omului, care este anterioară istoriei, şi nu dictată de ea; realitatea ultimă a acestei chemări este o întrebare deschisă.

Doctrina lui Hume, la rândul său, reprezintă un clivaj între alte două elemente fundamentale ale

gândirii secolului al XVIII-lea: categoriile experienţei şi cele ale ordinii naturale. Când premisele empirismului au fost duse până la ultimele lor consecinţe, a devenit clar că ideea de ordine naturală era de nesustinut. Dacă

nu poate exista altă cunoaştere decât cea dobândită[1] prin simţuri şi dacă datele noastre senzoriale nu oferă nicio dovadă în sprijinul conexiunii cauzale sau al vreunei legi necesare, e limpede că minţile noastre sunt incapabile de a aprehenda realitatea altfel decât ca pe o colecţie de fenomene separate. Tot aşa, în acest caz, nu putem percepe vreo ordine naturală care să poată fi privită în mod legitim drept o trăsătură imanentă a universului, şi nu drept o simplă „lege” de tip ştiinţific, adică o fixare subiectivă în minte, din motive de convenabilitate practică, a unor şiruri recurente de evenimente. De asemenea, nu există niciun temei să presupunem că suntem sub autoritatea unor legi morale ce posedă o valabilitate independentă de senzaţiile noastre de plăcere şi de durere. Pe scurt, atât „ordinea fizică”, cât şi „ordinea morală” sunt nişte închipuiri mai presus şi dincolo de ceea ce putem afla din experienţă. În acelaşi sens, este inutil să presupunem că există vreun standard, obligaţie sau scop umane independente de mersul real al istoriei omeneşti.

Hume nu pune în aserţiuni nici contingenţa omului, nici a universului; dimpotrivă, atunci când respinge dovezile ontologice privind existenţa lui Dumnezeu, el spune că nu putem şti din experienţă că universul e contingent. Dar asta nu înseamnă decât că universul nu este contingent în sensul scolasticilor, adică nu posedă caracteristici care să indice că el depinde neapărat de un creator necesar. Pentru scolastici, „contingenţa” lumii serveşte ca o dovadă a necesităţii. Considerată în sine, lumea nu are nimic necesar, dar existenţa ei dovedeşte existenţa necesităţii; contingenţa ei este doar aparentă, aşa cum o vedem când o raportăm la existenţa lui Dumnezeu. Considerată însă – aşa cum se cuvine – în relaţie cu Dumnezeu, lumea nu este contingenţă, deoarece nimic nu poate exista prin accident. Aşadar, când Hume ne spune că în

experienţă nu este nimic care să ne arate că lumea e contingenţă, el spune, de fapt, că lumea *este* contingenţă, că, adică, nu există nimic care să ne oblige să o raportăm la vreo realitate necesară sau absolută. Altfel spus, cuvântul „contingent” are sens doar în opoziţie cu cuvântul „necesar”. Poziţia lui Hume este că lumea este ceea ce este şi că antiteza dintre contingenţă şi necesitate n-are nicio bază în experienţă. Universul, pentru Hume, este contingent în exact acelaşi sens în care este şi pentru pentru Sartre: ea nu se fundează pe nicio „raţiune” şi nu ne autorizează să-i căutăm vreuna.

Critica humeană a zdruncinat, în cele din urmă, temeliile sistemului de gândire al secolului al XVIII-lea, care păruse să reconcilieze empirismul cu credinţa în armonia naturală, utilitarismul moral cu credinţa că omul e destinat fericirii, raţiunea ca dar al naturii cu raţiunea ca putere suverană. Orice nouă încercare de a restaura legitimitatea credinţei în unitatea şi necesitatea Fiinţei şi într-un standard uman autentic, ca deosebit de umanitatea empirică şi istorică, trebuia să ţină cont de implicaţiile devastatoare ale analizei lui Hume. Cu această problemă se va confrunta Kant, cel care a făcut efectiv o astfel de încercare.

11. Kant. Dualitatea fiinţei umane şi remediul ei

Kant a optat pentru suveranitatea raţiunii umane, împotriva credinţei într-o ordine naturală a cărei parte sau manifestare este raţiunea. În filosofia sa, el a respins speranţa că raţiunea ar putea descoperi legea naturală, adică o armonie preexistentă sau un Dumnezeu raţional, ori că s-ar putea interpreta pe sine în cadrul acelei armonii. Aceasta nu înseamnă, aşa cum susţinuse Hume, că toată cunoaşterea noastră se reduce la contingenţa unor percepţii separate. Nu toate judecăţile noastre sunt ori empirice, ori analitice; anumite judecaţi sintetice *a priori,* adică neempirice, dar care ne spun ceva despre realitate, formează coloana vertebrală a cunoaşterii noastre şi îi asigură acesteia regularitatea şi valabilitatea generală. Dar – şi

aceasta este una dintre principalele concluzii ale *Criticii raţiunii pure* – judecăţile sintetice *a priori* se raportează doar la obiecte ale experienţei posibile. Aceasta înseamnă că ele nu pot oferi o bază pentru o metafizică raţională, căci o metafizică, dacă e, în general, posibilă, va trebui să constea din judecăţi sintetice *a priori.* Tot ce putem spera să obţinem este o metafizică imanentă sub forma unui cod de legi naturale care nu sunt abstrase din experienţă, ci care pot fi stabilite *a priori.* Orice gândire se leagă, în cele din urmă, de percepţie, iar construcţiile *a priori* pe care mintea noastră le făureşte cu necesitate semnifică ceva doar în măsura în care pot fi aplicate lumii empirice. Astfel, ordinea naturii, în ceea ce priveşte determinanţii ei constitutivi, nu este descoperită în natură, ci impusă acesteia de ordinea minţii înseşi. De această ordine ţin dispunerea obiectelor în timp şi spaţiu, ca bază a aprehensiunii pure, precum şi sistemul categoriilor, adică al conceptelor nematematice care conferă unitate lumii empirice, dar nu sunt scoase din ea.

Experienţa este, aşadar, posibila doar graţie forţei unificatoare a intelectului. Ordinea naturii oferă mărturia suveranităţii spiritului asupra ei, dar această suveranitate nu este totală. Orice cunoştinţă, cu excepţia judecăţilor analitice, care nu comunică nicio informaţie nouă, are un conţinut derivat din două surse. Percepţia şi judecata sunt activităţi radical diferite. În percepţia senzorială, obiectele ne sunt, pur şi simplu, date şi noi le suportăm pasiv efectul, pe când în activitatea intelectului ne exercităm facultatea de cunoaştere asupra lor. Ambele aspecte, activ şi pasiv, ale prezenţei umane în lume sunt în mod necesar implicate în orice act de cunoaştere. Nu există gândire valabilă care să nu fie legată de percepţie şi nu există percepţie fără activitatea unificatoare a intelectului. Prima dintre aceste propoziţii înseamnă că nu există speranţă legitimă într-o cunoaştere teoretică ce s-ar extinde dincolo de lumea empirică, la nişte realităţi absolute, şi, de asemenea, că varietatea experienţei nu poate fi integral subordonată puterii intelectului. Cea de a doua propoziţie scoate în evidenţă superioritatea

spiritului asupra naturii considerate ca alcătuind un sistem.

Ireductibila dualitate a cunoaşterii umane nu este direct perceptibilă, dar, odată descoperită, ea dezvăluie dualitatea fundamentală a oricărei experienţe umane prin care asimilăm lumea concomitent ca legiuitori şi ca subiecţi pasivi. în limitele folosirii legitime a intelectului nostru, nu putem elimina inexplicabila contingenţă a datelor experienţei. Contingenţa este ceva dat; suntem nevoiti să o recunoaştem şi să abandonăm orice speranţă de a o stăpâni până la capăt. Drept urmare, nu putem conferi o unitate finală nouă înşine sau lumii. Propriul meu eu, aşa cum îl percep în introspecţie, este supus condiţiei timpului şi, ca atare, nu este identic cu eul meu în sine, care este inaccesibil cunoaşterii teoretice. Dincolo de eul introspecţiei, putem discerne, ce-i drept, o unitate transcendentală de apercepţie, condiţia de unitate a activităţii subiectului, o conştiinţă de noi înşine care trebuie să poată însoţi toate percepţiile; despre aceasta din urmă nu ştim însă decât că există, nu şi cum este constituită. În general, totalitatea experienţei noastre organizate presupune un tărâm al realităţii incognoscibile ce afectează simţurile, dar pe care noi o percepem nu sub forma ei reală, ci într-o formă ordonată de categoriile noastre *a priori.* Prezenţa lumii-în-sine nu este dedusă din datele empirice, ci este cunoscută în chip nemijlocit; conştiinţa pe care o am despre propria-mi existenţă este, în acelaşi timp, o conştiinţă directă despre obiecte. Dar noi nu putem cunoaşte nimic despre o realitate independentă în afară de simplul fapt ca există; nu putem suprima nici contingenţa lumii cognoscibile, nici dualitatea care este proprie intelectului uman.

Spiritul uman nu se mulţumeşte însă cu cunoaşterea propriilor limite sau cu o metafizică stearpă, redusă la conştiinţa condiţiilor *a priori* ale experienţei. Minţile noastre sunt astfel constituite încât năzuiesc irezistibil la unitatea cunoaşterii absolute; ele caută să înţeleagă lumea nu doar aşa cum este, ci aşa cum este cu necesitate, şi să

depăşească distincţia, presupusă în postulatele gândirii empirice, dintre ceea ce e posibil, ceea ce e real şi ceea ce e necesar. Pentru că această distincţie nu poate fi alungată din intelect: posibilul e tot ceea ce este compatibil cu condiţiile formale ale experienţei, realul e ceea ce este actualmente dat în condiţiile lui materiale, iar necesarul e acea parte a realităţii care purcede din condiţiile generale ale experienţei. Realităţile lumii includ astfel contingenţa, pe care nu am putea-o elimina decât dacă am avea acces la fiinţa necondiţionată, la unitatea absolută a subiectului şi a obiectului cunoaşterii. Spre asta năzuim neîncetat, dar este o năzuinţă zadarnică; amăgirile metafizicii, chiar şi după ce au fost demascate ca amăgiri, dăinuie pe mai departe în spiritul uman. Ele îşi află expresie în construcţia de concepte care nu numai că nu sunt abstrase din experienţă (căci anumite concepte *a priori* sunt legitime şi esenţiale pentru cunoaştere), dar nici nu-i sunt aplicabile acesteia. Aceste concepte sau idei ale raţiunii pure, precum cele de „Dumnezeu”, „libertate” şi „nemurire”, reprezintă o ispită continuă pentru spiritul uman, deşi nu pot fi folosite în chip inteligibil în marginile raţiunii teoretice. în cadrul raţiunii pure, ele au o anumită semnificaţie, însă una regulativă, şi nu constitutivă. Adică, noi nu putem cunoaşte vreo realitate care să corespundă acestor concepte, ci putem folosi aceste concepte doar ca pe nişte limite de neatins sau ca pe nişte indicatoare ale direcţiei pe care o urmează activitatea noastră cognitivă.

Folosirea legitimă a acestor idei rezidă, aşadar, în imboldul constant pe care îl dau minţii pentru a-şi depăşi strădaniile anterioare; iar folosirea lor nelegitimă, în presupunerea că vreo strădanie, oricât de mare, ne-ar putea face capabili de dobândirea cunoaşterii absolute. Pentru orice judecată dintr-un lanţ silogistic mintea caută să descopere o premisă majoră; legea silogismului cere ca, pentru orice premisă, să căutăm o premisă, pentru orice condiţie, o condiţie, până ajungem la ceea ce este necondiţionat. Această maximă este potrivită pentru scopul de a îndruma operaţiile minţii, dar ea nu

trebuie confundată cu supoziţia eronată că în lanţul premiselor există, în fapt, o primă verigă, necondiţionată. Căci una e să ştii că orice element al unui sir intelectual are o condiţie precedentă şi cu totul altceva să susţii că putem cuprinde şirul în întregul lui, inclusiv primul lui termen, cel necondiţionat. (Putem înlesni înţelegerea gândului de aici al lui Kant printr-o comparaţie: deşi e adevărat să spunem că, pentru orice număr particular, există un număr mai mare, nu este adevărat că există un număr mai mare decât oricare altul.) Nedistingerea maximei silogistice de premisa fundamentală, dar falsă, a raţiunii pure este sursa a trei erori corespunzătoare celor trei tipuri de silogism. în sfera silogismului categoric, această premisă ne spune că, în căutarea condiţiilor succesive ale unei judecăţi predicative, putem ajunge, în cele din urmă, la un subiect care nu este şi predicat. în sfera silogismului ipotetic, ea ne spune că putem ajunge la o aserţiune care nu presupune nimic; iar în sfera silogismului disjunctiv, că putem descoperi un asemenea agregat de membri ai diviziunii unui concept care să nu mai necesite nimic pentru încheierea diviziunii. în felul acesta, ne iluzionăm că putem stabili în domeniul cunoaşterii trei feluri de unitate absolută: în psihologie, pe cea a subiectului gânditor, în cosmologie, pe cea a şirului de cauze ale fenomenelor, iar în teologie, pe cea a subiectelor gândirii în general. Dar, în limitele experienţei finite, niciuneia dintre aceste trei idei nu-i corespunde vreun obiect. Nu putem aprehenda teoretic nici unitatea substanţială a sufletului uman, nici unitatea universului, nici pe cea a lui Dumnezeu.

Cu greu s-ar putea găsi în istoria filosofici vreun alt gânditor care să-şi fi dat atâta osteneală câtă şi-a dat Kant pentru a invalida argumentele în favoarea unor propoziţii la al căror adevăr ţinea el însuşi atât de mult. Credinţa în existenţa lui Dumnezeu, în libertate şi în nemurirea sufletului nu reprezenta pentru el nişte lucruri indiferente, în privinţa cărora să se fi putut mulţumi să-şi declare neutralitatea. Dimpotrivă, o considera de importanţă vitală, dar credea că mintea noastră se autoamăgeşte când se

simte ispitită să-şi închipuie că a atins Absolutul. Absolutul e un reper călăuzitor spre progresul fără sfârşit al cunoaşterii, dar nu poate ajunge el însuşi în posesia minţii.

A atinge Absolutul în cunoaştere este totuna cu a deveni absolut. Dar împărţirea omului într-o parte pasivă şi una activă şi împărţirea corespunzătoare a lumii în ceea ce e perceput şi ceea ce e gândit, în ceea ce e contingent şi ceea ce e intelectualmente necesar, reprezintă o împărţire ce nu poate fi rezolvată decât la infinit; acelaşi lucru este valabil şi pentru opoziţia din viaţa noastră morală, dintre liber-arbitru şi lege, dintre fericire şi datorie. Căci viata noastră de flinte înzestrate cu voinţă este împărţită şi ea, la rândul ei, între două ordini la care participăm în mod inevitabil: lumea fenomenală, naturală, supusă cauzalităţii, şi lumea lucrurilor în sine, a libertăţii şi independenţei totale a spiritului. Ceea ce se cheamă datorie şi se exprimă sub formă de imperativ este nu doar total independent de înclinaţiile noastre, tocmai prin caracterul său de imperativ, ci este cu necesitate potrivnic lor.

> Căci porunca să facem ceva bucuroşi este în sine contradictorie, deoarece, dacă noi am şti deja prin noi înşine ceea ce suntem obligaţi să facem, dacă, în afară de aceasta, am fi şi conştienţi că o facem bucuroşi, o poruncă în această privinţă ar fi inutilă; iar dacă o facem în adevăr, dar nu bucuroşi, ci numai din respect pentru lege, o poruncă care face din acest respect tocmai mobilul maximei ar acţiona exact împotriva simţământului poruncit. *{Critica raţiunii practice,* Partea I, 1.3)

Dar conformarea voinţei la lege trebuie să fie posibilă; ea este o condiţie a supremei bunătăţi, care trebuie ea însăşi să fie posibilă, producând o sinteză armonioasă a fericirii cu virtutea, care, în lumea empirică, tind, după cum o ştim cu toţii, să se limiteze reciproc. Raţiunea percepe legea morală în mod direct, adică independent de cunoaşterea condiţiilor subiective care fac posibilă îndeplinirea legii. Aşadar, omul ştie ce trebuie să facă înainte de a şti că posedă libertatea de acţiune; din faptul că *trebuie,* el află pentru prima dată că *poate,* aşadar că este liber. Dar libertatea astfel aprehendata este obiect al raţiunii practice, care

are un câmp de acţiune mai larg decât raţiunea speculativă. Oricine va fi de acord că stă în puterea sa să se conformeze imperativului moral, chiar dacă nu are certitudinea că, în fapt, va face aşa.

> El crede că poate face ceva, fiindcă e conştient că trebuie |*soll*| s-o facă şi recunoaşte în sinea sa o libertate care, altfel, iară legea morală, i-ar fi rămas necunoscută. *(Critica raţiunii practice,* Partea I, Cartea I, Capitolul 1, §6)

Raţiunea practică îşi are propriile ei principii *a priori,* care nu pot fi derivate din raţiunea teoretică, iar valabilitatea lor impune acceptarea anumitor adevăruri fundamentale care sunt inaccesibile intelectului, a cărui putere de a forma concepte este limitată de aplicabilitatea lor empirică. Dat fiind că voinţa, supusă legii morale, are drept obiect necesar binele suprem, acesta din urmă trebuie să fîe şi el posibil. Iar cum acest bine reclamă perfecţiunea absolută, care nu este posibilă decât ca urmare a unui progres infinit, valabilitatea legii morale presupune în mod necesar dăinuirea infinită a individului uman, aşadar nemurirea personală. În mod asemănător, postulatul binelui suprem cere, pentru a fi valabil, ca fericirea omului să coincidă cu datoria lui, dar niciun fel de condiţii naturale nu oferă dovada că realizarea

acestei coincidenţe[5] este certă. Prin urmare, binele suprem, ca obiect necesar al voinţei, presupune existenţa unei cauze raţionale, libere a naturii, care nu este ea însăşi parte a naturii, adică existenţa lui Dumnezeu. Astfel, graţie faptului că avem conştiinţa legii morale, ideile raţiunii speculative dobândesc o realitate obiectivă pe care teoria nu ar fi putut să le-o garanteze niciodată. Imortalitatea noastră, participarea noastră la lumea inteligibilă, libertatea necondiţionată şi supremaţia Creatorului asupra naturii, toate acestea se vădesc a fi realităţi a căror existenţă o reclamă legea morală.

Rezumând, aşadar: împărţirea omului între două ordini opuse – cea a naturii şi cea a libertăţii, cea a dorinţei şi cea a datoriei; o existenţă pasivă plină de lucruri contingente şi o existenţă activă în care contingenţa obiectului dispare – această împărţire

este remediabilă, dar cu condiţia unui progres infinit. Perspectiva care ni se deschide în faţă este cea a unei străduanii nelimitate spre îndumnezeite, nu în sensul mistic de dobândire a identităţii cu un Dumnezeu transcendent, ci în sensul atingerii unei perfecţiuni absolute, care suprimă puterea contingenţei asupra libertăţii. Dobândirea unei condiţii asemănătoare divinităţii, în care raţiunea şi voinţa au o dominaţie totală asupra lumii, este orizontul spre care tinde progresul infinit al fiecărui individ uman.

Filosofia lui Kant nu include istoria unui paradis pierdut şi căderea omului. Ea oferă o perspectivă de realizare a umanităţii esenţiale nu prin supunere la natură, ci prin emancipare de ea. Kant deschide în istoria filosofîei un nou capitol în încercarea de a depăşi contingenţa existenţei umane, postulând libertatea ca realizare a omului şi stabilind independenta raţiunii şi voinţei autonome drept ţelul final al nesfârşitului pelerinaj al omului spre sine însuşi, un sine care atunci va fi divin.

12.Fichte şi cucerirea de sine a spiritului

Johann Gottlieb Fichte a căutat să înlăture limitele doctrinei kantiene privind chemarea omului la libertate şi a dezvoltat viziunea potrivit căreia stă în puterea omului şi este de datoria sa să dobândească o conştiinţă radicală a dominaţiei sale nelimitate asupra condiţiilor[5] Fiinţei[5], a primatului[5] absolut al propriei lui existente şi a totalei lui independente fată de orice ordine preexistentă. După cum spune Fichte însuşi în discursul său *Despre demnitatea omului* (1794), „filosofia ne învaţă să descoperim totul în eu”; „numai prin eu este posibil să se instaleze ordine şi armonie în masa inertă, informă”; omul, „în virtutea existenţei sale, este total independent de orice din afara sa şi există în chip absolut şi prin sine însuşi”; „... el este etern, existent prin sine însuşi şi prin propria-i tărie”. însă această conştientizare de către om a statutului său de autor necondiţionat al Fiinţei nu este ceva oferit de-a gata, ci este un precept moral, o chemare la neîncetată

autodepăşire şi la sforţare mereu reluată, care priveşte pe rând fiecare formă a Fiinţei nu ca pe un capăt, ci ca pe nouă obligaţie.

Această emancipare filosofică a spiritului de natură şi de conceperea lumii ca un perpetuu obiectiv moral au fost ulterior blamate de către Marx şi alţii ca fiind simptomatice pentru slăbiciunea radicalismului politic german şi a unei civilizaţii care, lipsită de curajul unui efort revoluţionar practic, transpunea acţiunea pe tărâmul gândirii şi privea practica în termeni moralizatori. Totuşi, în virtutea poziţiei sale de bază, filosofia germană nu privea lumea ca pe o sursă de anticipări optimiste sau ca fiind opera unei naturi binevoitoare care prescrie valori şi le oferă justificare, ci ca pe o problemă şi ca pe o provocare. Raţiunea nu mai era o copie a naturii şi nu găsea în aceasta o armonie prestabilită. Filosofía era capabilă sa discearnă în om, ca subiect al cunoaşterii, o parte sau un aspect al omului întreg şi al fiinţei sale practice; iar în felul acesta, cunoaşterea ajungea să fie interpretată ca o formă a comportamentului practic.

Opoziţia lui Fichte faţă de filosofía Luminilor avea la bază un motiv kantian. Dacă omul este constrâns de presiunea naturii existente, căreia şi el însuşi îi aparţine prin trupul său, atunci nu poate exista vreo morală dincolo de calculul utilitar al plăcerilor şi durerilor, adică nu poate exista deloc o morală. Pentru ca lumea să poată fi obiect al obligaţiei, omul trebuie să fie liber de determinismul naturii. Aşadar, opţiunile metafizice şi epistemologice implică o chestiune morală. Noi suntem permanent ispitiţi de ceea ce Fichte numeşte „dogmatism”, adică punctul de vedere care explică conştiinţa apelând la obiecte, pentru că aceasta ne eliberează de responsabilitate şi ne spune să ne bizuim pe presupusele legi ale cauzalităţii, întâlnite în natură; oricine nu se poate elibera de dependenţa de obiecte este, prin înclinaţie, un dogmatic. Idealismul, pe de altă parte, tratează conştiinţa ca fiind punctul de plecare şi apelează la ea pentru a înţelege lumea lucrurilor; idealistul este un om care a dobândit conştiinţa propriei libertăţi, care acceptă responsabilitatea

pentru lume şi care este gata să se ia la trântă cu realitatea. Cei care identifică conştiinţa de sine cu existenta obiectivă a omului

printre lucruri, adică materialiştii, nu sunt atât victimele erorii, cât slabi şi incapabili să-şi asume rolul de iniţiatori ai Fiinţei. Idealismul este nu numai moralmente superior, ci este şi un punct de plecare natural pentru filosof, deoarece nu dă naştere unor întrebări fără răspuns. El nu este silit să se întrebe pentru cine se iveşte faptul originar al experienţei, căci, din acest punct de vedere, subiectul şi obiectul coincid; starea primordială a Fiinţei, conştiinţa de sine, este fiinţare-pentru-sine şi nu necesită nicio explicaţie.

Dar acest mod de a fi al conştiinţei de sine nu este dat facultăţii J ?

noastre reflexive ca un lucru sau ca o substanţă, el se manifestă doar în activitate. Fichte respinge punctul de vedere contemplativ că substanţa precedă cu necesitate acţiunea, pe când acţiunea presupune o substanţă activă. Dimpotrivă, acţiunea este primordială şi, în relaţie cu ea, fiinţarea substanţială nu e decât un produs sau precipitat secund. Conştiinţa este ea însăşi acţiune, mişcare a unei iniţiative creatoare neprescrise de nimic din afară; ea este *causa sui.* Lumea obiectelor nu are o existentă de sine

stătătoare: „lucrul în sine" kantian este o relicvă a dogmatismului. Fiind conştient de propria-i libertate nelimitată, omul se recunoaşte pe sine ca fiind în mod absolut responsabil pentru Fiinţă, iar Fiinţa o recunoaşte ca pe ceva care, luat în totalitate, are sens graţie omului. Libertatea este totodată condiţia unei adevărate comunităţi umane, bazată pe solidaritate, şi nu pe legătura negativă a interesului, care rămâne singura legătură, dacă acceptăm ideea că Fiinţa omului este definită prin nevoile pe care i le desemnează natura. Idealul lui Fichte, aidoma celui al lui Rousseau, este o societate în care legăturile

dintre fiinţele umane se bazează pe liberă cooperare, nefiind reglementate de vreun contract impus din afară.

Dacă însă conştiinţa este punctul de plecare absolut, ea nu poate fi, ca în idealismul berkeleyan, conştienţă a percepţiilor, ci conştienta unor acte de voinţă. Postulatul ei dintâi şi esenţial este obligaţia gândirii faţă de ea însăşi, ceea ce presupune ca eul să-şi creeze un pandant în care să se recunoască pe sine ca pe propria limită. Conştiinţa, eul dă naştere non-eului spre a se institui în conştiinţă-de-sine creatoare. Spiritul nu este mulţumit cu identitatea lui directă cu sine, ci reclamă o identitate cu sine reflexivă, îndreptată spre ea însăşi şi percepută de ea însăşi; pentru aceasta, însă, el trebuie mai întâi să se dedubleze şi să se obiectiveze creând lumea, care, atunci, îi apare ca ceva exterior şi îi permite să se autocunoască. Dialectica autoabolirii exterioritătii este o anticipare directă a schemei hegeliene, dar îşi are rădăcinile şi în întreaga istorie a teogoniei neoplatoniciene şi în toate doctrinele care îl prezintă pe Dumnezeu ca dobândind existenţă prin propria-i activitate creatoare. în versiunea lui Fichte, atributele Fiinţei divine sunt transferate asupra spiritului uman, care, în nemărginita-i autonomie, constituie standardul la care se raportează tot restul realităţii. Eului însuşi nu-i este aplicabilă opoziţia dintre activitate şi pasivitate. În prima versiune a cărţii sale, *Wissenschaftslehre {Doctrina ştiinţei,* 1794, II, 4, E III), Fichte scrie:

> Cum esenţa eului constă exclusiv în faptul de a se pune, punerea de sine şi existenţa sunt pentru el unul şi acelaşi lucru... Eul nu poare evita punerea a ceva în sine însuşi decât punându-l în non-eu... Activitatea şi pasivitatea eului sunt totuna.

Eul nu este identic cu subiectul individual empiric, psihologic, el este un eu transcendental, adică umanitatea privită ca subiect, dar care nu poate fi numit subiect colectiv de vreme ce nu există o fiinţă autonomă (de felul „intelectului universal” al averroiştilor) independentă de conştiinţa individuală.

Cu alte cuvinte, umanitatea există în chip de natură a fiecărui om individual, de conştiinţă pe care fiecare trebuie să o descopere în el însuşi. Tocmai graţie acestui fapt este posibilă comunitatea umană; sarcina fiecărui individ este de a se cunoaşte pe sine ca umanitate.

Eul este astfel nevoit să instituie lumea lucrurilor, care este un produs al libertăţii eului, dar care, odată instituită, reprezintă o îngrădire a lui, şi se cere a fi suprimată. Creaţia lumii nu este, aşadar, un unic eveniment, ci o strădanie neîntreruptă prin care produsele obiectivate ale spiritului sunt reabsorbite în el. Biruind rezistenţa obiectivărilor sale – rezistenţă care este necesară propriei sale dezvoltări –, spiritul atinge starea de autocunoaştere absolută printr-un proces nesfârşit ce constă în a-şi pune mereu noi limite şi în a le depăşi apoi cu succes. Ţelul ultim al acestui proces este exprimat de conştiinţa absolută, dar el nu poate fi atins în fapt; la fel ca în filosofia lui Kant, el este un orizont ce semnifică încheierea unui progres infinit. Cucerirea pozitivă a libertăţii în lucrurile omeneşti reclamă astfel un antagonism permanent al spiritului faţă de fiecare formă de civilizaţie statornicită. Spiritul este eternul critic al propriilor sale exteriorizări, iar tensiunea dintre inerţia formelor statornicite şi activitatea creatoare , spontană nu poate înceta să existe, căci ea este o condiţie a existenţei spiritului sau chiar, am putea spune, un sinonim al acestuia.

Filosofia fichteană căuta astfel să interpreteze omul ca pe o fiinţă practică şi introducea în epistemologie supremaţia punctului de vedere practic, adică moral. Cunoaşterea umană este determinată, în ce priveşte conţinutul ei, de perspectiva practică; relaţia omului cu lumea nu este receptivă, ci creatoare; lumea este dată ca un obiect al obligaţiei, nu ca o sursă de percepţii dată de-a gata. Cum însă adevăratul scop al eului este autoperfecţionarea, adevăratele sarcini ale omului rezidă în sfera educaţiei şi a autoeducatiei.

Eul fiind înţeles ca libertate de depăşire necontenită a propriilor limite, istoria omenirii poate

fi interpretată ca istorie a sforţărilor spiritului în direcţia libertăţii. Pentru Fichte şi, mai târziu, pentru Hegel, istoria capătă sens dacă este concepută ca progres spre conştiinţa libertăţii. De la spontaneitatea nereflectată, trecând prin puterea tradiţiei, prin dominarea particularismului individual şi descoperirea finală a raţiunii în chip de cârmuitor extern, istoria înaintează spre o stare în care libertatea individuală va coincide total cu raţiunea universală, iar sursele conflictelor umane vor seca. Astfel privită, istoria este o teodicee, mai bine zis o antropodicee; cât priveşte răul pe care-l constatăm în ea, putem fie să-l interpretăm ca pe un factor de progres în raport cu dinamica întregului, fie să susţinem că este cu totul iraţional şi lipsit de consistenţă existenţială, pe scurt, că este neant şi nu aparţine istoriei.

Imaginea fichteană a omului ca libertate, a omului care-şi descoperă propria chemare într-o încleştare perpetuă cu inerţia propriilor sale înstrăinări, oferea o bază pentru critica oricărei tradiţii şi părea să favorizeze aspiraţiile spre libertate în viaţa culturală şi politică. S-a vădit însă că, din aceeaşi filosofie, se puteau trage concluzii de-a dreptul opuse intenţiilor sale aparente şi, într-adevăr, însuşi Fichte a făcut acest lucru într-o etapă mai târzie a carierei sale. În perioada războaielor napoleoniene, critica sa la adresa utilitarismului şi a Iluminismului şi apologia făcută de el legăturilor nonutilitare dintre fiinţele umane s-au împletit cu un cult al Naţiunii ca întruchipare *par excellence* a comunităţii nonutilitare şi nonraţionale. Sub acest aspect, Fichte a anticipat gândirea romantică. Ideea că anumite naţiuni sunt exponente ale principalelor valori ale fiecărei epoci din mersul istoriei l-a condus la mesianism german, iar ideea umanităţii ca esenţă a omului l-a făcut să susţină învăţământul de stat obligatoriu ca mijloc de a-l ajuta pe individ să-şi descopere drumul în viaţă. Utopia totalitară schiţată de Fichte în *Der geschlossene Handelsstaat {Statul comercial închis,* 1800) poate fi, în esenţă, justificată prin filosofía fichteană a libertăţii. Legătura dintre ele poate fi trasată ipotetic după cum urmează. Ceea ce se cere

omului este să-şi descopere în el însuşi propria-i umanitate absolut liberă şi creatoare. Acesta nu este un ideal arbitrar, ci o chemare reală, ineluctabilă la autocunoaştere, progresul spre aceasta fiind identic cu însăşi existenţa umană. Cum indivizii şi popoarele nu evoluează în mod egal spre ţelul căruia îi sunt meniţi, ci prezintă mari deosebiri în privinţa gradului de autocunoaştere atins, este cât se poate de firesc ca educarea celor mai puţin avansaţi de către cei mai avansaţi să accelereze evoluţia celor dintâi spre deplina umanitate. Dacă statului îi revine sarcina de a-şî educa cetăţenii în spiritul comunităţii şi al umanităţii, nu este nefiresc ca liderii, care cunosc semnificaţia umanităţii mai bine decât cei conduşi, să facă uz de constrângere pentru a scoate la lumină umanitatea care se află latent în fiecare individ. Această constrângere nu va fi altceva decât expresia socială a constrângerii prezente în fiecare individ ca propria-i esenţă, de care el încă nu a devenit conştient; ceea ce înseamnă că, de fapt, ea nici nu va fi constrângere, ci realizare a umanităţii. Omul, fiind înzestrat de la natură cu umanitate, obligarea lui de a se alătura comunităţii nu este o violare a libertăţii individului, ci o eliberare a lui din temniţa propriei lui ignorante şi pasivităţi. în felul acesta, filosofia fichteana a umanităţii ca libertate face posibilă proclamarea statului poliţienesc drept întruchipare a libertăţii.

Fichte a fost adevăratul autor al dialecticii imanente, adică al dialecticii care nu se extinde dincolo de subiectivitatea umană, ci face din această subiectivitate punctul său de plecare absolut (deşi în ultimul stadiu al operei sale, Fichte a revenit la ideea unui Absolut extrauman, la a cărui libertate participă spiritul uman). Subiectul şi obiectul erau, în viziunea sa, rezultatul unei dualităţi ce căuta să-şi afle o sinteză în progresul infinit; însă, întrucât subiectul era unul uman, sinteza nu se putea înfăptui prin contemplarea unui Absolut extrauman, ci doar în activitatea de neînlocuit a indivizilor umani. Cum Fichte privea umanitatea ca existenţă necondiţionată, el putea – ba chiar, strict vorbind, trebuia – să o privească drept existenţă practică,

definită în esenţă printr-o atitudine activă faţă de propria-i lume, care poseda o existentă condiţionată în relaţie cu subiectivitatea creatoare. În felul acesta, el a pus bazele interpretării istoriei umane ca autocreaţie a speciei, ca înaintare unidirecţională şi inteligibilă a libertăţii spre autocunoaştere. Istoria este, fireşte, mediul prin care conştiinţa nonistorică, nemijlocit identică sieşi, merge spre o identitate-cu-sine reflexivă. Prin urmare, istoria nu este un scop în sine; ea nu cuprinde întreaga omenire fără excepţie, ci este o punte între două realităţi nonistorice: conştiinţa aşa cum era la început şi conştiinţa ca tel final al evoluţiei umane. Subiectul uman transcendental, înrădăcinat în sine însuşi ca libertate, se divide prin strădanie practică într-o lume alcătuită din subiect şi obiect, pentru ca, prin istorie, să revină într-un progres infinit la o libertate conştientă de sine – acesta e conţinutul esenţial al metafizicii fichteene.

Posibilitatea de a interpreta această doctrină ca pe o apologie a totalitarismului depinde cu precădere de două dintre presupoziţiile ei. În primul rând, Fichte consideră că scopul fiecărui individ uman şi cel al omenirii ca întreg sunt întru totul identice, că realizarea fiecăruia dintre noi în parte se rezumă la realizarea umanităţii universale care sălăşluieşte în individ ca propria-i natură, chiar dacă el nu este pe deplin conştient de ea. în al doilea rând, fiinţele umane sunt mai mult sau mai puţin avansate, după măsura în care au conştientizat umanitatea lor esenţială. Deşi, în concepţia lui Fichte, educaţia trebuia să fîe cu precădere maieutică şi să scoată la lumină demnitatea umană inerentă fiecărui individ, totuşi, dată fiind latitudinea lăsată celor mai luminaţi de a specifica genul de umanitate la care trebuie aspirat, era uşor ca acest program să fie interpretat ca un sistem prin intermediul căruia fiecare urma a fi constrâns să-şi realizeze propria libertate. Cu alte cuvinte, dat fiind că libertatea nu e legată în niciun fel cu diferenţierea şi cum realizarea individului nu este nici mai mult, nici mai puţin decât realizarea

umanităţii nediferenţiate, dobândirea libertăţii nu depinde deloc de libera autoexprimare a individului ca entitate ireductibilă. Eul transcendental nu este un produs al experienţei umane empirice, ci este suveran în raport cu viaţa umană şi poate emite cerinţe faţă de ea în virtutea propriei sale libertăţi; el poate tot aşa, asemenea lui Dumnezeu, să grăbească progresul propriei sale libertăţi prin constrângeri impuse fiinţei umane empirice.

13.Hegel. Progresul conştiinţei spre Absolut

în ciuda opoziţiei existente între încercările lui Kant şi Fichte de a autonomiza existenţa umană, ei susţineau amândoi un punct de vedere esentialmente dualist. La Kant este vorba de dualismul dintre contingenţa lumii senzoriale şi caracterul necesar al formelor intelectului, precum şi dintre natura omului şi datorie; la Fichte, de dualismul dintre datorie şi realitate, care este o condiţie permanentă a dezvoltării spiritului uman, prelungindu- se la nesfârşit într-o infinită mişcare de progres. Nici Kant, nici Fichte n-au depăşit însă următoarea dilemă: ori spiritul înfruntă contingenţa existenţei şi, cunoscând-o, se contaminează, ca să spunem aşa, de contingenţă, ori aboleşte contingenţa şi, prin aceasta, aboleşte şi diversitatea existenţei.

Grandiosul sistem al lui Hegel era menit, între altele, să interpreteze natura Fiinţei în aşa fel încât să priveze contingenţa de efectul ei, prezervând în acelaşi timp bogăţia şi varietatea universului. Contrar idealismului lui Schelling, Hegel nu voia să reducă Fiinţa la identitatea nediferenţiată a Absolutului, în care varietatea şi multiplicitatea realităţii finite sunt cu necesitate pierdute sau repudiate ca iluzorii; pe de altă parte, în opoziţie cu Kant, el refuza să considere subiectul gânditor ca fiind abandonat iremediabil experienţei acelei varietăţi şi multiplicităţi care se înfăţişează la nesfârşit ca un dat lipsit de raţiune sau înţeles. Scopul lui era de a interpreta universul ca integral inteligibil, fără a-i sacrifica diferenţierea. Aceasta facea necesare, după cum scria el, „o autooriginare a

bogăţiei de detalii şi o distingere lăuntric determinată a chipurilor şi formelor” *(Fenomenologia spiritului,* Prefaţă).

Un Spirit eliberat de contingenţă este însă totuna cu un Spirit infinit. Deoarece obiectul este ceva străin subiectului, el este o limitare a acestuia, o negaţie; o conştiinţă limitată este finită, iar obiectul, întrucât este străin, este, ca să spunem aşa, duşmanul lui. Numai când Spiritul se percepe pe sine în obiect, suprimând astfel înstrăinarea şi obiectivitatea acestuia, numai atunci se eliberează de îngrădiri şi dobândeşte infinitatea; în felul acesta, varietatea Spiritului încetează de a fi accidentală. Dar, pentru ca acea varietate să-şi păstreze bogăţia, procesul de suprimare a înstrăinării şi obiectivităţii lumii nu trebuie să se bazeze pe anihilarea universului creat şi proclamarea lui drept o iluzie care, în cele din urmă, se va contopi necesarmente cu unitatea Absolutului atoateabsorbitor; el trebuie neapărat să persiste chiar în timp ce piere, adică negarea lui de către Spirit trebuie să fie o negare asimilatoare. Termenul german *Aufheben* sau „sublaţie” desemnează acest mod particular de negaţie care prezervă, care, adică, păstrează deopotrivă independenţa Spiritului şi multiplicitatea Fiinţei. Acestea trebuie păstrate însă nu doar formulând o definiţie arbitrară a Spiritului, care să satisfacă aceste condiţii, ci înseamnă o descriere istorică ce cuprinde întreaga dezvoltare a Fiinţei şi este capabilă să confere un sens integral istoriei lumii şi îndeosebi a civilizaţiei umane. Acest sistem istoric trebuie să înfăţişeze dezvoltarea Spiritului, prin lucrarea istoriei, spre absolut. Aceasta e scopul urmărit de Hegel în *Fenomenologie,* cea mai de seamă dintre lucrările lui, care, împreună, conţin germenele marxismului. Ea prezintă etapele succesive ale dezvoltării necesare a conştiinţei, care evoluează de la simpla conştientă la cunoaşterea absolută prin intermediul conştiinţei- de-sine, al Raţiunii, al Spiritului şi al religiei, iar prin această cunoaştere împlineşte scopul lumii, care este identic cu cunoaşterea acesteia.

[3]

Pe lângă limbajul ei extrem de complicat şi de abstract, care trimite mintea cititorului pe piste incompatibile şi îl implică în ambiguităţi monstruoase, *Fenomenologia* mai are şi defectul de a nu arăta clar în care părţi ale lucrării etapele succesive ale evoluţiei Spiritului sunt menite a corespunde unor faze reale ale dezvoltării culturale şi în care dintre aceste etape sunt nişte scheme construite independent de această dezvoltare. în unele pasaje, Hegel coroborează expunerea anumitor faze cu referiri la evenimente specifice din istoria filosofiei, a religiei sau a vieţii politice, ca, bunăoară, atunci când vorbeşte despre stoicism sau scepticism, despre religia greacă, Renaştere, Iluminism etc. Aceasta ar putea sugera că el trasează etapele succesive ale întrupării Spiritului în istoria civilizaţiei. Pe de altă parte, constatăm că schema temporală fenomenologică nu corespunde istoriei reale. De exemplu, religia e prezentată ca o etapă a evoluţiei cunoaşterii-de-sine, ulterioară Raţiunii şi Spiritului, evoluţie ce cuprinde numeroase elemente ale epocii moderne, deşi religia datează din Antichitate. O „fenomenologie" însă nu este, propriu-zis, o clasificare atemporală, ci o prezentare a succesiunii în care fenomenele apar şi ajung la maturitate. Există numeroase astfel de ambiguităţi în *Fenomenologia* lui Hegel şi ele afectează întrebarea privind locul acestei scrieri în ansamblul sistemului hegelian. Cu toate acestea, putem atrage atenţia asupra unor tendinţe esenţiale din sfera de care se ocupă studiul nostru.

Hegel consideră evident că spiritualul constituie punctul de plecare al întregii evoluţii a Fiinţei; el urmează, în această privinţă, o tradiţie ce coboară până la începuturile filosofici europene cu Parmenide, Platon şi platonicieni. Primul principiu este cu necesitate ceva ce, cât priveşte Fiinţa sa, nu depinde de nimic altceva, se autosusţine şi se raportează doar la sine, modul acesta de raportare urmând a fi investigat ulterior. El nu poate fi, deci, compus din părţi care se limitează una pe alta sau îşi sunt reciproc indiferente; a fi-în-sine şi a se raporta la sine sunt moduri de Fiinţare proprii spiritului.

Ceea ce e absolut este, prin definiţie, liber de orice restricţie sau limitare, adică este infinit, iar în acest sens poate fi infinit numai Spiritul. Hegel însă merge şi mai departe: Spiritul este nu doar principiu prim, ci este unica realitate. Aceasta înseamnă că orice manifestare a Fiinţei, orice formă de realitate este inteligibilă doar ca un stadiu al dezvoltării Spiritului, ca instrument al său sau ca o manifestare a modului în care el se împotriveşte propriei imperfecţiuni. Pentru că Spiritul, deşi existent prin sine, nu este şi autosuficient. Hegel evită dificultatea platonicienilor şi a creştinilor, care trebuiau să dea seama de lumea finită pornind de la premisa autosuficienţei Absolutului. El o face admiţând că Absolutul îsi este suficient siesi

în sensul că existenţa lui nu se cere susţinută de nimic altceva, dar nu şi în sensul că ea exprimă deplinătatea posibilităţilor lui. Spiritul trebuie, de asemenea, să ajungă să existe *pentru* sine, adică în chip de cunoaştere deplină a sa ca Spirit. Cu alte cuvinte, trebuie să devină obiect pentru ca, mai apoi, să-şi lepede obiectivitatea şi s-o asimileze total, devenind astfel obiect depăşit, autodirectionat şi existenţial identic cu autocunoasterea. Or – şi

aceasta e o trăsătură distinctivă a gândirii hegeliene –, raţiunea noastră, reflectând asupra modului în care Absolutul capătă fiinţă, trebuie să considere propria-i activitate ca pe o componentă a acestui proces; pentru că, altminteri, evoluţia Spiritului şi a propriei noastre gândiri privitoare la această evoluţie ar fî două realităţi separate şi disparate: gândirea noastră ar fi accidentală în raport cu evoluţia Spiritului, sau viceversa. Aceasta explică, în parte, eroarea criticismului kantian, care presupune examinarea, mai întâi, a naturii puterilor noastre cognitive, iar apoi folosirea lor în examinarea naturii Fiinţei, după ce Raţiunea şi-a determinat limitele propriei valabilităţi. Acest mod de a proceda este impracticabil şi bazat pe o falsă presupunere. Este impracticabil pentru că Raţiunea noastră finită nu poate trasa hotarele propriei sale valabilităţi fără a dispune, pentru aceasta, de anumite mijloace

prealabile şi nu poate exista înainte de a exista. Este falsă asumpţia că omul şi Absolutul sunt „în laturi opuse" ale procesului de cunoaştere, care este prezentat ca o verigă ce-i leagă. Raţiunea, gândirea despre Absolut, trebuie să fie capabilă să confere sens propriei gândiri raportându-se la Absolut; altminteri, se autocondamnă la un rol contingent, prin încercarea iluzorie de a îmbrăţişa un Absolut care nu cuprinde activitatea intelectului nostru privitoare la el. Gândind despre lume, trebuie să fim conştienţi că gândirea noastră este şi ea parte componentă a evoluţiei lumii, o continuare a însuşi lucrului la care se raportează. Hegel nu scrie *despre* Spirit, el scrie *autobiografia* Spiritului.

Gândind în acest fel, ne dăm seama că a înţelege sensul oricărui proces de evoluţie înseamnă a raporta partea la întreg. Adevărul poate fi exprimat doar în întregul lui; semnificaţia poate fi înţeleasă doar în relaţie cu procesul încheiat, „adevărul este întregul” *(das Wahre ist das Ganze}.* Această formulare are un dublu sens. În primul rând, independent de orice interpretare hegeliană, ea înseamnă că cunoaşterea oricărei părţi a universului capătă sens numai în măsura în care acea parte se leagă de istoria totală a Fiinţei. În al doilea rând, semnificaţia ei specific hegeliană este că adevărul oricărei fiinţe individuale este cuprins în conceptul acelei fiinţe şi că, realizându-se pe sine, o fiinţă etalează deplinătatea naturii sale, care, mai înainte, era ascunsă; ea se conformează progresiv conceptului său şi este, în cele din urmă, identică cu cunoaşterea de sine. Şi această din urmă formulare are, la rândul său, semnificaţii diferite, după cum este aplicată unei componente a universului sau întregului. Putem spune despre orice fiinţă particulară că, dezvoltându-se, actualizează ceea ce, la început, era doar o posibilitate (dar o posibilitate specifică, şi nu un spectru de posibilităţi diferite) şi, în felul acesta, accede la propriu-i adevăr. în acest sens, adevărul unei seminţe este copacul care creşte din ea, iar adevărul unui ou este puiul care iese din el. împlinind ceea ce era doar o posibilitate, un obiect devine propriul său adevăr. Hegel însă merge

şi mai departe: în dezvoltarea Fiinţei, considerată ca un unic proces, adevărul sau înfăptuirea conformităţii cu conceptul nu este o simplă conformitate cauzală, adică o coincidenţă a două realităţi pe care Spiritul le poate compara din afară aşa cum ar compara un tablou cu originalul lui sau planul unei case cu casa însăşi. Acolo unde e vorba de întregul proces de evoluţie a Spiritului, această conformitate constă în identitatea unei fiinţe cu conceptul ei, adică situaţia finală în care Fiinţa Spiritului este acelaşi lucru cu cunoaşterea acelei fiinţe; Spiritul, lepădându-şi propria formă obiectivată, revine la sine în calitate de concept al său, dar un concept care nu este doar abstract, ci este, totodată, şi conştiinţă a acelui concept.

Progresul Spiritului este, astfel, circular: el se încheie aşa cum a început, ceea ce înseamnă că îşi este propriul adevăr sau că a devenit conştient de ceea ce era în sine. Această stare finală este ceea ce se[5] cheamă „cunoaştere absolută”.

> Această substanţă, însă, care este spiritul, este *devenirea* sa la ceea ce spiritul este *în sine',* şi numai ca fiind această devenire reflectându-se pe sine în sine el este în sine într-adevăr *Spiritul.* El este în sine mişcarea, care este cunoaşterea, transformarea acelui în-sine în *pentru-sine,* a *substanţei* în *subiect,* a obiectului *conştiinţei* în obiect al *conştiinţei-de-sine,* adică într-un obiect tot pe atât de depăşit, adică în *concept [Begriffi.* Această mişcare este cercul care se reîntoarce în sine, care presupune începutul său şi îl atinge numai în termenul final. *{Fenomenologia spiritului,* DD, VIII, 2)

Dacă, însă, acţiunea prin care Spiritul creează adevăratul conţinut al istoriei, iar în final se reîntoarce în sine, nu este una sterilă, adică dacă Spiritul nu revine pur şi simplu la starea sa iniţială ca şi cum nimic nu s-a întâmplat, este pentru că rezultatul final formează un tot solidar cu procesul care a condus la el. Astfel că Spiritul păstrează la capătul drumului toată bogăţia pe care a acumulat-o pe drum. Operaţia este una de continuă „mediere”, adică de autodiferenţiere a Spiritului, care produce din sine forme mereu noi pe care apoi le reasimilează dezobiectivându-le. După fiecare stadiu succesiv, Spiritul purcede la o nouă autonegare; negaţia este

ea însăşi negată, dar valorile ei persistă, deşi sunt absorbite într-un stadiu superior.

> Dar nu viaţa care se sfieşte de moarte şî care se prezervă pură faţă de distrugere, ci aceea care suportă moartea şi se păstrează în ea este viaţa spiritului. Spiritul îşi câştigă adevărul său numai întrucât el se regăseşte în
>
> ruperea |*Zerrissenheit*| absolută... El este această putere numai întrucât priveşte negativul în faţă, întrucât zăboveşte în el. Această zăbovire este puterea magica care transformă negativul în fiinţă. *[Fenomenologia spiritului.,* Prefaţă)

Prima formă de existenţă a Spiritului este conştiinţa faptului că nu este încă conştiinţă-de-sine. El trece printr-un stadiu de certitudine senzorială, în care conştiinţa este distinctă de obiect, astfel încât pentru ea există ceea ce se cheamă fiinţare-în-sine. Ceea ce a fost obiect devine cunoaştere a unui obiect, astfel încât Fiinţa devine fiinţarc-în-sine-pentru-conştiinţă. În acelaşi timp, conştiinţa îşi schimbă caracterul şi, treptat, se eliberează de iluzia că este împovărată de ceva străin. Apoi, când conştiinţa sesizează lucrurile în ceea ce au specific şi le înţelege unitatea, ea devine o conştiinţă perceptivă, într-un cuvânt, percepţie. În percepţie, conştiinţa atinge un nou stadiu, cel de aprehendare a generalităţii în fenomenul individual. Orice percepţie actuală cuprinde un element general: pentru a sesiza că un fenomen prezent este prezent, trebuie să-l aprehendăm pe „acum” ca pe ceva distinct de percepţia însăşi, degajând astfel din datul concret un element abstract. Tot aşa, când aprehendăm individualitatea lucrurilor, o putem face doar cu ajutorul unei noţiuni abstracte de individualitate, iar odată ce devenim conştienţi de individualitate ca atare, ne aflăm la nivelul cunoaşterii generalizate. „Lucrul prezent aici” ca realitate este inexprimabil: limbajul ţine de tărâmul generalităţii, ceea ce este, prin urmare, valabil şi despre orice percepţie de îndată ce o exprimăm. Percepţia, conferind generalitate lumii senzoriale, depăşeşte concreteţea obiectului dat, dar totodată o prezervă. Apoi, obiectul este distins prin calităţile sale particulare de alte obiecte, iar această opoziţie îi conferă independenţă;

în acelaşi timp, însă, ea îl privează de independenţă, deoarece independenţa care constă în a fi diferit de alte lucruri nu este o independenţă absolută, ci dependenţă negativă de altceva. Obiectul se dizolvă într-o multitudine de relaţii cu alte obiecte, astfel încât este o fiintă-în-sine doar în măsura în care este o fiinţă-pentru-altceva, şi viceversa. Sesizarea acestei forme de generalitate în lumea sensibilă semnifică intrarea conştiinţei în domeniul intelectului. Intelectul este capabil nu numai să aprehendeze generalul în concret, ci şi să aprehendeze generalitatea ca atare, în deplinătatea existenţei lui conceptuale. El înţelege lumea suprasensibilă prin opoziţia ei cu cea sensibilă, în această opoziţie, cele două lumi devin relative una faţă de alta în conştiinţă; fiecare dintre ele poate fi înţeleasă doar ca negaţia celeilalte şi, astfel, fiecare cuprinde în sine contrariul său şi, prin aceasta, devine infinită, căci infinitatea constă în suprimarea barierelor impuse Fiinţei de orice îi este străin; o lume devine infinită prin cuprinderea în ea a ceea ce mai înainte era o limitare a ei. Apoi, când ideea de „infinitate” devine obiect al conştiinţei, acesta din urmă devine conştiinţă de sine sau autoreflexie.

Auto cunoaşterea este conştientă că fiintarea-în-sine a obiectului este modul acestuia de a exista pentru altul; ea năzuieşte să ia obiectul în posesia sa şi să-i anuleze obiectivitatea. Autocunoaşterea tinde prin natura sa spre infinit, pe care, conceptual, şi l-a apropriat. Pe de altă parte, autocunoaşterea există în şi pentru sine doar în virtutea faptului că este recunoscută ca atare de o altă autocunoastere. Orice autocunoastere este un mediu prin care oricare altul se leagă cu sine. Cu alte cuvinte, autocunoaşterea unui individ uman există numai în procesul de comunicare şi de înţelegere reciprocă între fiinţele umane; este o amăgire să ne închipuim o autocunoastere care se consideră pe sine un punct de plecare absolut. Dar prezenţa unei alte autocunoaşteri ca o condiţie a celei dintâi este totodată o limitare a acesteia şi o piedică pentru năzuinţa ei la infinitate. Există, aşadar, o tensiune şi un antagonism fireşti între autocunoaşteri aflate una

în prezenţa celeilalte. Se naşte astfel o relaţie stăpân-slugă, iar această dependenţă reciprocă marchează începutul procesului de dezvoltare a spiritului prin munca umană. Stăpânul a aservit obiectul independent, folosind sluga ca pe un instrument. Sluga supune lucrurile unui tratament care a fost mai întâi plănuit în mod deliberat, adică în Spirit, dar joacă rolul pe care i l-a impus stăpânul şi doar acesta îşi apropriază obiectul folosindu-l. Dar în acest proces, care pare să realizeze obiectul ca pe o prelungire spirituală a stăpânului, se produce opusul a ceea ce ne-am aştepta de la relaţia stăpân-slugă. Munca înseamnă abţinere de la plăcere, reprimare a dorinţei; în cazul slugii, are loc o abţinere permanentă din teama de stăpân, dar, în această teamă, autocunoaşterea slugii capătă fiinţă-în-sine, iar reprimarea dă formă obiectelor; sluga priveşte Fiinţa lucrurilor ca pe o exteriorizare a propriei lui conştiinţe şi, în acest fel, fiinţarea-în-sine este restituită conştiinţei ca proprietate a ei. În muncă, înţeleasă, ca să spunem aşa, ca spiritualizare a lucrurilor, autocunoaşterea slugii îşi descoperă propria intenţie, deşi munca părea să fie doar actualizare a intenţiilor altuia. În munca servilă, omul îşi desăvârşeşte umanitatea prin asimilarea spirituală activă a obiectului şi prin aptitudinea pentru asceză. Acest stadiu însă nu este unul de libertate sau de unitate între subiect şi obiect: autocunoaşterea ca obiect independent este distinctă de obiectul independent ca auto cunoaştere.

Următoarea formă a autocunoasterii este conştiinţa gânditoare care se aprehendează pe sine ca infinită şi, deci, liberă. Atunci când gândesc, sunt înăuntrul meu şi sunt liber: obiectul devine fiinţa-mea-pentru-mine. Această formă de autocunoaştere liberă este cea a filosofici stoice, care refuză să recunoască sclavia şi susţine că libertatea spirituală este independentă de condiţiile exterioare. Esenţa acestei libertăţi este gândirea în general – gândirea care se retrage în sine, abandonează încercarea de a asimila obiectul şi se declară indiferentă fată de chestiunea

existenţei naturale.[3] Această negare[1] morală a

lucrurilor este dusă la extrem de scepticism, care le neagă şi intelectual, proclamă inexistenţa oricărui „altul” şi anihilează multiplicitatea universului. Conştiinţa sceptică voia să nimicească deopotrivă obiectul şi relaţia sa cu el. Ea suferă însă de o contradicţie, deoarece urmăreşte să ajungă la identitatea-cu-sine negând faptul diferenţelor din lume, dar în chiar acest act devine conştientă de propria-i contingenţă, care este opusul identităţii-cu-sine. Când această contradicţie este percepută, avem de-a face cu conştiinţa nefericită, sfâşiată între conştiinţa de sine ca fiinţă autonomă şi ca fiinţă contingenţă. Această stare divizată este exemplificată de iudaism şi de creştinismul primitiv. Conştiinţa este confruntată cu Fiinţa transcendentă a lui Dumnezeu, în care, ce-i drept, se contemplă pe sine, dar în opoziţie cu imuabilitatea lui Dumnezeu; în prezenţa divinităţii, ea îşi recunoaşte cu smerenie contingenţa individuală, dar nu-şi cunoaşte propria individualitate în adevărul şi universalitatea ei. Individualitatea neputincioasă percepe chiar şi în rezultatele propriei activităţi renunţări la partea lui de Dumnezeu, dar în actele de mulţumire ulterioare îşi redescoperă propria realitate şi atinge următorul stadiu al evoluţiei spirituale, Raţiunea.

Raţiunea este afirmarea conştiinţei individuale ca fiind o conştiinţă autonomă şi sigură de sine; ea exprimă această certitudine prin doctrine idealiste care năzuiesc să vadă realitatea în ansamblu ca pe ceva cuprins de conştiinţa individuală. Acest idealism raţionalist este însă incapabil să găsească loc înăuntrul hotarelor sale pentru întreaga varietate a experienţei şi îşi declară dezinteresul total faţă de această varietate. Prin aceasta, el cade într-o contradicţie, pentru că, în timp ce caută să afirme independenţa Raţiunii, el recunoaşte, fie şi numai prin indiferenţa sa, existenţa a ceva ce, precum în doctrina lui Kant, se află în afara unităţii de apercepţie. În plus, el este obligat să ia act de eul altuia ca diferit de al său şi, deci, ca o limitare a Fiinţei sale. Raţiunea însă este încrezătoare că se va descoperi pe sine în lume şi va suprima „alteritatea” fiinţei naturale; ea purcede la aceasta, întâi în

observaţia ştiinţifică (Raţiunea ca observator), cu scopul de a transpune mărturiile simţurilor în concepte, iar apoi caută să stabilească legi care să elimine fiinţa sensibilă, astfel încât să recunoască drept real numai ceea ce satisface, pur şi simplu, condiţiile legii. Insă realitatea neasimilată nu poate fi invalidată în acest mod. Raţiunea se confruntă constant cu o contradicţie între cerinţele ei şi lumea aşa cum este văzută. Astfel, conştiinţa este supusă din nou unui conflict lăuntric, datorat opoziţiei cronice dintre ceea ce este dat şi scopurile inventate de raţiune. Opoziţia este între individualitate şi universalitate, între lege şi individ, între virtute şi cursul real al istoriei.

Acest din urmă punct este de o importanţă specială, deoarece ridică întreaga problemă generală a raportului dintre imperativele morale şi realitatea existentă. în confruntarea dintre virtute şi istorie, prima sucombă cu necesitate.

> Virtutea va fi, deci, învinsă de cursul lumii, deoarece scopul ei este, de fapt, *esenţa* abstractă, ideală... Virtutea voia să constea în a aduce Binele la *realitate* prin *sacrificiul individualităţii,* dar latura *realităţii* nu este ea însăşi altceva decât latura *individualităţii.* Binele trebuia să fie ceea ce este în sine şi ceea ce este opus faţă de ceea ce *este',* dar, luat în realitatea şi adevărul său, însinele este, mai degrabă, *fiinţa* însăşi. însinele este mai întâi *abstracţia esenţei* fată de realitate, dar abstracţia este tocmai ceea ce nu e 1 J J * ? adevărat, ci este doar o distincţie *pentru conştiinţă',* aceasta înseamnă, însă, că el însuşi este ceea ce este numit *real,* căci realul este ceea ce, prin esenţă, este *pentru un altul,* adică el *este fiinţa.* Conştiinţa virtuţii însă se fundează pe această distincţie dintre înşine *st fiinţă,* care nu are niciun adevăr... Cursul lumii triumfa, deci, asupra a ceea ce, în opoziţie cu el, constituie virtutea; el triumfă asupra acesteia, pentru care esenţa este abstracţia lipsită de realitate. *{Fenomenologia spiritului,* C [AA], B, c.3)

Vedem exprimat aici, în termeni mai complicaţi, aforismul clasic din Prefaţa la *Filosofia dreptului'.* „Ceea ce e raţional este real şi ceea ce e real este raţional.” Hegel consideră o amăgire a Raţiunii instituirea unei opoziţii funciare între mersul real al istoriei şi exigenţele „esenţiale” ale lumii, opoziţie ce îmbracă forma unui conflict între idealul normativ scos din Raţiunea însăşi şi realităţile spiritului aşa cum se dezvoltă acesta întru Fiinţă. Critica lui Hegel

este îndreptată atât împotriva lui Fichte, cât şi împotriva romanticilor; eroarea de a postula un etern conflict între imperativul raţional şi lumea existentă rezidă în faptul că Raţiunea nu este încă în stare să înţeleagă realitatea ca pe o gestaţie a Raţiunii, astfel încât realitatea i se înfăţişează întruna ca ceva contingent şi care trebuie depăşit. Asupra acestei chestiuni aveau să apară printre succesorii lui Hegel cele mai importante conflicte de interpretare. Voia Hegel să spună că este în acord cu raţiunea să consimţim *ex animo* la realitate aşa cum o întâlnim în toate detaliile ei, lumea fiind, pur şi simplu, în fiecare moment dat, o etapă necesară în evoluţia Spiritului, astfel încât doctrina sa este o logodicee menită să demonstreze că „tot ce există este drept”? Sau, dimpotrivă, că este de datoria Raţiunii să investigheze care dintre părţile realităţii existente sunt într-adevăr în concordanţă cu principiile evoluţiei ei şi că, astfel, ea îşi rezervă dreptul de a judeca orice situaţie particulară? Ambiguitatea hegelianismului în legătură cu acest punct fundamental este greu de rezolvat. Hegel, în fapt, nu caută să aplice judecăţi morale la istoria trecută, ci mai degrabă să o înţeleagă, cu toate ororile ei, ca pe un travaliu al Spiritului în strădania sa către libertate. Pe de altă parte, el restrânge filosofía la conştientizarea procesului istoric trecut, negându-i dreptul de a iscodi viitorul, deşi pretinde că propria filosofic reprezintă emanciparea finală a Spiritului din chingile obiectivităţii. Putem spune, aşadar, că în ceea ce priveşte trecutul, filosofía sa este o justificare, prin apel la raţiune, a istoriei în raport cu scopul ei final, iar în ce priveşte viitorul, Hegel preferă, ca să spunem aşa, să-şi suspende judecata.

Acest punct de vedere îl vedem confirmat atunci când acordul dintre esenţa în dezvoltare şi existenţa reală este transpus la cazul individului uman. Individul se cunoaşte pe sine doar prin propria-i acţiune; natura sa se dezvăluie în atitudinea lui faţă de lume şi în modul cum îşi exprimă el această atitudine în practică. El *este* ceea ce face; activitatea nu este altceva decât aducerea posibilităţii la existenţă, trezirea potenţialului latent. Dar, dacă este

aşa, atunci în sistemul lui Hegel nu putem găsi reguli care să ne permită, într-o situaţie practică, să distingem ceea ce este „esenţial”, fie în cazul individului, fie în contextul istoric, de ceea ce reprezintă o distorsiune sau o corupere a acelei esenţe. Pare, într-adevăr, firesc să presupunem că realitatea factuala este, în general, realizarea posibilităţilor de dezvoltare ale Spiritului, care există exact în măsura în care se manifestă („Esenţa se dezvăluie cu necesitate”, după cum spune Hegel în *Logica* sa) şi care nu are de ales între căi de dezvoltare diferite, ci duce la împlinire unica posibilitate pe care o conţine înăuntrul său.

Mai departe: când Raţiunea ajunge la certitudinea că ea îşi este propria lume şi că lumea este totuna cu ea şi când, astfel, conştientizează că ea este realitate obiectivă şi că această realitate

J- J este, în acelaşi timp, fiinţa-ei-pentru-sine, atunci ea devine Spirit în sensul mai îngust al termenului, adică limitată Ia stadiul evolutiv de conştiinţă. Raţiunea sub forma de Spirit se recunoaşte pe sine în lume, adică vede lumea ca fiind raţională şi o eliberează de contingenţă, dar, în acelaşi timp, nu priveşte lumea ca pe o iluzie, ci ca pe o realitate în care ea se actualizează. Ea nu este genul de Raţiune care se separă de lume şi se plasează deasupra ei sau alături de ea, care nu este pregătită să încredinţeze propria-i contingenţă lumii Fiinţei, nici să obţină pentru sine o iluzorie autonomie declarând lumea o simplă aparenţă. Această teză se opune atât soluţiei kantiene, cât şi celor ale romanticilor şi idealiştilor. Spiritul se actualizează în lumea eticii, a culturii şi a conştiinţei morale.

> Dar numai spiritul care-şi este sieşi obiect sub formă de Spirit Absolut este conştient de a fi o realitate liberă şi independentă şi, în aceeaşi măsură, rămâne înăuntrul acesteia conştient de sine. *{Fenomenologia spiritului,* CC, VII, Introducere)

Spiritul conştient de sine ca Spirit este cel ce sălăşluieşte în religie, adică în acţiunea Fiinţei Absolute în chip de auto cu no aş te re a Spiritului. Prima actualizare a Spiritului este religia naturală; lepădarea caracterului natural duce la religia artei, iar când unilateralitatea ambelor acestor stadii este suprimată, apare în chip de sinteză o religie revelată în care „eul” spiritului este nemijlocit prezent, iar

realitatea este identificată cu el. Religia nu este însă împlinirea finală a activităţii Spiritului, pentru că în ea cunoaşterea-de-sine a Spiritului nu este obiect al conştiinţei sale; propria conştiinţă n-a fost încă depăşită. Forma finală a Spiritului este cunoaşterea absolută, adică pura fiinţare-pentru- sine a autocunoaşterii. Fiinţa, adevărul şi certitudinea adevărului au devenit toate una; întregul conţinut al Spiritului, acumulat în decursul istoriei, îmbracă forma eului. Obiectivitatea a fost eliminată ca atare şi, acum, Spiritul vorbeşte cu sine însuşi, impregnat de întreaga varietate creată prin istorie şi în acelaşi timp eliberat de orice „alteritate" care îl limita şi eliberat de toate diferenţele, ivite pe diferite stadii particulare, dintre Fiinţă, concept şi conştiinţa conceptuală.

în ciuda tuturor ambiguităţilor, *Fenomenologiei spiritului,* a relaţiei incerte dintre necesităţile evolutive ale conştiinţei şi istoria
reală a civilizaţiei, precum şi în ciuda imensei dificultăţi de a urmări trecerile dintre stadiile succesive ale autonegării Spiritului şi ale reaproprierii propriilor lui exteriorizări, epopeea metafizică a lui Hegel oferă suficiente indicii cu privire la intenţiile ei generale. Hegel insistă că actele noastre de cunoaştere includ nu numai obiectul cunoaşterii, ci şi faptul cunoaşterii acestuia; în activitatea cognitivă prin care Spiritul asimilează lucrurile, el trebuie să înţeleagă şi relaţia sa prezentă cu ele. El aspiră astfel să se situeze într-un punct observaţionl din care să fie explicabile deopotrivă realitatea şi gândirea realităţii, un punct din care să cuprindă la un loc Fiinţa şi înţelegerea Fiinţei. Numai dintr-o astfel de poziţie, dacă ea poate fi atinsă, lumea şi intelectul îşi vor pierde contingenţa; altminteri, unul sau altul dintre ele rămâne cu necesitate inexplicabil sau înlăturat în chip arbitrar ca simplă aparenţă. În acelaşi timp, simţim că până şi expresia „poziţie observaţională" este incorectă: dacă intelectul ar fi capabil să contemple propria relaţie cu lumea, această contemplare ar fi un nou fel de relaţie, necuprinsă în autoînţelegere, şi atunci procesul de ridicare la

puncte de observaţie din ce în ce mai înalte ar fi fără de sfârşit, iar conştiinţa ar rămâne mereu într-un loc inexplicabil exterior lumii şi exterior ei înseşi. Prin urmare, suprimarea finală a înstrăinării dintre Spirit şi obiect trebuie să fie totodată suprimare a obiectivităţii obiectului însuşi, şi nu doar o simplă înţelegere teoretică a obiectului ca a unei conştiinţe înstrăinate; obiectul şi cunoaşterea trebuie să coincidă în unitate.

Dacă eliminarea opoziţiei dintre subiect şi obiect ar fi doar un ideal regulativ pentru scopurile cunoaşterii, şi nu o stare de lucruri care poate fi efectiv atinsă în cursul unei dezvoltări finite, travaliul spiritului ar fi zadarnic. Progresul ar putea continua întruna, dar nu ar mai fi un progres real, deoarece ţinta ar rămâne mereu infinit de îndepărtată. Din acest punct de vedere, Hegel, mai ales în *Logica* sa, critică ideea „infinitului rău” pe care o identifică în doctrinele lui Kant şi Fichte. În viziunea lor despre progres, antagonismul dintre ordinea naturii şi cea a libertăţii, dintre datorie şi Fiinţă, este eternizat, astfel încât finitudinea devine ceva absolut şi de nebiruit.

> Intelectul persistă în această tristeţe a mărginirii, întrucât el face din neant destinaţie a lucrurilor, considcrându-l pe acesta, totodată, nepieritor şi absolut. Natura lor pieritoare ar putea să dispară numai prin al lor alt ceva, numai prin afirmativul lor; în acest chip, fînitatea lor s-ar separa de ele; însă aceasta e calitatea lor neschimbătoare, adică o calitate care nu trece în al lor alt ceva, nu se transformă adică în afirmativul lor; în consecinţă, ea este veşnică.Insă nicio filosofic sau fel de a vedea, ori intelectul, nu vrea să i se impute un punct de vedere ca acela care ar susţine că finitul e absolut... finitul este numai ceea ce are sfârşit, nu e ceea ce este nepieritor; acest lucru e cuprins nemijlocit în determinaţia şi expresia lui. *(Ştiinţa logicii,* Cartea I, Capitolul II, B, c, a)

Dacă privim infinitatea ca pe o simplă negaţie a finitudinii, atunci însuşi conceptul celei dintâi va fi dependent de finitudine considerată drept realitatea fundamentală; infinitatea ar fi doar extremitatea finitudinii, de care nu s-ar putea elibera şi, ca atare, este o infinitate finită sau „falsă”. Dimpotrivă, o infinitate afirmativă, veritabilă, este negaţia finitudinii concepute ca o negaţie; ea este negarea

unei negaţii, o victorie reală asupra finitudinii, o ieşire a finitudinii în afara sa. Numai când finitudinea, din pricina contradicţiilor sale, se vădeşte a fi infinitate şi când finitul, devenind cu adevărat el însuşi, se învesmântează în infinitate, numai atunci infinitul dobândeşte un sens pozitiv. Aşadar, „progresul la infinit” sau ideea autoperfecţionării nelimitate, veşnica apropiere a realităţii de un ideal, este o contradicţie internă, însă una inertă, care se repetă întruna fără schimbare şi nu duce nicăieri. Ea este plictisul neîmplinirii monotone; pe când infinitul autentic...

> ... ca mod-dc-a-fi-reîntors-în-sinc, ca raportare a sa la sine însuşi, e Fiinţă, dar nu fiinţă lipsită de determinării, abstractă, deoarece el e afirmat ca negând negaţia... Imaginea adevăratului infinit, infinit recurbat în sine, e cercul, linia care a parvenit la sine, linie închisă şi în întregime prezentă, linie fără început şi fără sfârşit. *(Ibidem)*

După cum am văzut, Hegel consideră că ideea de progres infinit este grevată de o contradicţie internă, nedialectică. Pentru ca ideea de dezvoltare ascendentă să aibă în genere un sens, trebuie să fie vorba de o dezvoltare care tinteste în mod efectiv un punct terminus. Eliminarea contingenţei Spiritului şi cucerirea libertăţii trebuie să fie realmente posibile; a spune că ele pot fi atinse la infinit este acelaşi lucru cu a spune că nu pot fi atinse deloc. Pentru ca istoria Fiinţei să fie inteligibilă, pentru a se putea conferi un sens dialecticii în care Spiritul se luptă cu propriile-i obiectivări, aceasta poate fi doar în raport cu un Absolut *real,* nu cu un Absolut care nu este decât un indicator al unui loc despre care Spiritul ştie că nu-l va atinge niciodată, adică al unui loc care nu există.

Rezumând: dialectica hegeliană nu este o metodă care poate fi separată de conţinutul la care este aplicată şi apoi transferată în orice altă sferă. Ea este o relatare a procesului istoric prin care conştiinţa îşi depăşeşte, prin continuă autodiferenţiere, contingenţa şi finitudinea.

14.Hegel. Libertatea ca scop al istoriei Această

depăşire a contingenţei este totuna cu libertatea spiritului. Din acest punct de vedere, Hegel se ocupă în mod special de evoluţia Spiritului în ale sale *Prelegeri de filosofía istoriei.* Publicate după moartea sa, aceste *Prelegeri* sunt, alături de *Filosofía dreptului,* cele mai populare şi mai des citite lucrări ale sale. Spre deosebire de *Fenomenologia spiritului,* ele sunt scrise într-un limbaj destul de clar şi necomplicat, ceea ce le-a făcut să aibă un efect major în formarea stereotipului despre doctrina lui Hegel. Filosofía hegeliană a istoriei vorbeşte despre căutarea libertăţii de către spirit prin varietatea evenimentelor trecute.

După Hegel, sensul istoriei poate fi descoperit, dar e vorba de un sens pe care nu îl indică istoria, ci care, mai degrabă, se foloseşte de istorie ca de un instrument. Libertatea îi este proprie Spiritului aşa cum gravitaţia este proprie materiei; dar Spiritul trebuie mai întâi să-şi realizeze propria natură ridicându-şi libertatea la demnitatea de libertate-pentru-sine, de libertate care se autocunoaste. Această libertate este echivalentă cu fiinţarea-înăuntrul-său, adică cu starea în care el nu este îngrădit de nicio obiectivitate străină lui. În cursul istoriei umane, Spiritul devine ceea ce era în sine; dar el nu se leapădă de bogăţiile acumulate pe drum, ca de o scară de care nu mai este nevoie pentru urcuş, ci le păstrează pe toate.

> Viaţa Spiritului omniprezent este un cerc de întruchipări progresive *eîn Kreislauf von Stufen],* care, privite dîntr-un unghi, exista încă una alături de alta şi numai privire dintr-un alt unghi se înfăţişează ca trecut. Treptele *die Momente]* pe care Spiritul pare a le fi lăsat în urma sa sunt încă prezente în străfundurile prezentului sau. *(Prelegeri de filosofía istoriei,* Introducere)

Natura nu cuprinde în sine elementul libertăţii, ceea ce face ca în ea să nu existe progres, ci doar schimbări şi repetare la nesfârşit a aceluiaşi lucru. Natura e o condiţie indispensabilă acţiunii spiritului uman şi, ca atare, îşi are locul său în economia divina. Dar progresul real al Spiritului are loc în istoria umană şi îndeosebi în evoluţia civilizaţiei, în care spiritul uman ajunge la o crescândă autocunoaştere a libertăţii. Istoria devine inteligibilă

ca întreg dacă o privim ca dezvoltare a conştiinţei libertăţii, dezvoltare care, în linii mari, este determinată cu necesitate. în Orientul antic, un singur om, cârmuitorul despotic, se bucura de libertate, iar tot ce ştia lumea despre libertate era exprimat în bunul-plac al tiranului. Grecia şi Roma antice au avut o idee elementară despre libertate, în general, şi ştiau că unii dintre cetăţenii lor sunt liberi, dar n-au ajuns la ideea că omul ca atare este liber. O astfel de idee despre libertate şi-a făcut apariţia abia în civilizaţia creştin-germană şi ea constituie o cucerire esenţială, inalienabilă a spiritului uman.

Istoria universală este totodată o istorie a Raţiunii; cursul ei urmează un plan raţional pe care ochiul filosofului este capabil să- 1 desluşească. La prima vedere, ce-i drept, istoria se înfăţişează ca un haos de pasiuni agitate şi de lupte confuze, în care ciocnirile dintre interese individuale şi de grup produc rezultate iraţionale, accidentale; masa de suferinţe şi calamităţi umane nu serveşte ? ? ? niciunui scop util şi este înghiţită de indiferenţa timpului. Dar, în fapt, lucrurile stau cu totul altfel. Pasiunile individuale, care constituie mobilul principal al activităţii umane, îşi au rolul lor, independent de orice intenţii ale cuiva, în mersul evoluţiei şi sunt instrumente ale înţelepciunii istoriei, care foloseşte în chip viclean, pentru propriul ei scop, acţiunile motivate de proiecte private. Aşa se face că istoria nu este inteligibilă dacă o prezentăm într-o lumină psihologică, examinând motivele agenţilor particulari; sensul ei rezidă în procesul care nu se află cuprins în niciunui dintre aceste motive, ci se foloseşte de ele pentru a atinge scopul în vederea căruia Spiritul există. Motivele subiective ale actelor umane nu sunt accidentale în măsura în care stau în legătură cu un scop dominator care precedă atât istoria, cât şi subiectul individual. Hegel spune, ce-i drept, că „raţiunea este imanentă istoriei şi se împlineşte în şi prin ea” *(Prelegeri...,* Introducere), ceea ce însă nu înseamnă că regulile după care operează Raţiunea universală au fost create iniţial de către istoria empirică. Raţiunea este

imanentă istoriei în acelaşi mod ca Dumnezeul creştin, întrupat în formă umană; scopul ei se înfăptuieşte abia prin istorie, care este, oarecum, trupul Divinităţii, dar acest scop nu este determinat de istorie.

Scopul lucrării spiritului în istorie nu este nicidecum satisfacerea dorinţelor umane.[7]

> Istoria lumii nu este tărâmul |*Boden*| fericirii. Perioadele de fericire sunt pagini goale ale sale, deoarece ele sunt perioade de concordie, perioade în care antiteza este inactivă. *(Ibidem)*

Omenirea trece prin lupte şi antagonisme, suferinţe şi asupriri spre a-şi împlini chemarea, care este totodată şi cea a spiritului universal. Căci...

> ... omul este un obiect al existentei în sine doar în virtutea elementului divin din el, acela care, la început, a fost desemnat drept Raţiune şi care, date fiind activitatea sa şi puterea sa de autodeterminare, a fost numit Libertate. *(Ibidem)*

Odată ce am înţeles acest lucru, putem evalua noi înşine utopiile şi idealurile pe care oamenii, dând curs propriilor pofte, le-au opus realităţii precare. Raţiunea justifică istoria atunci când este recunoscută în aceasta, şi ea condamnă la zădărnicie şi ineficienţă toate modelele arbitrare de societate perfectă. Chiar dacă acestea concordă cu drepturile şi revendicările justificate ale individului, „pretenţiile spiritului lumii sunt mai presus de orice pretenţii particulare”. Iar acest drept al spiritului se realizează cu necesitate inexorabilă, conform autodeterminării căreia spiritul îi este supus.

Toate formele şi aspectele civilizaţiei – dreptul şi statul, arta, religia, filosofia – îşi au locul lor bine definit în progresul Spiritului spre libertate. Graţie lor, conştiinţa raţională a individului nu este condamnată, ca aceea a stoicilor, la genul de libertate care constă într-o neputincioasă retragere în sine şi acceptarea inevitabilităţii evenimentelor exterioare, accidentale şi incontrolabile. Libertatea hegeliană este înţelegerea necesităţii, dar intr-un sens total diferit de cel dat acestei expresii de stoici. Spiritul uman doreşte să se împace cu realitatea, dar nu printr-o umilă resemnare care eternizează

opoziţia dintre o conştiinţă-de- sine autoclaustrată, autarhică şi cursul indiferent al evenimentelor. Voinţa umană subiectivă are un mijloc de a se împăca cu lumea înţelegând-o şi realizându-se pe sine în ea, nu întorcându-i spatele cu o falsă demnitate, care nu este decât o mască a disperării. Acest mijloc îl reprezintă civilizaţia şi îndeosebi statul. Statul este „totalitatea etică” în care individul îşi poate realiza propria libertate ca parte a comunităţii, cu preţul abandonării capriciilor propriei voinţe şi al emiterii de pretenţii arbitrare faţă de lume pe care fantezia lui ar putea să le născocească. Statul nu este doar o instituţie inventată în vederea aplanării conflictelor şi a organizării de acţiuni colective în conformitate cu un contract social. Ca loc de reconciliere între voinţa subiectivă şi Raţiunea universală, el

este realizarea libertăţii, un scop în sine, „ideea divină aşa cum există ea pe pământ” şi realitatea care, numai ea, dă valoare vieţii individuale. „Orice valoare şi orice realitate pe care le posedă omul, el le datorează exclusiv statului.” *{ihidem]* Ca formă supremă de obiectivare a Spiritului, statul reprezintă voinţa generală, iar libertatea individului este o realitate când se bazează pe supunerea faţă de lege, pentru că atunci voinţa se supune sieşi, în această subordonare, opoziţia dintre libertate şi necesitate încetează să existe, deoarece necesitatea prescrisă de Raţiunea istoriei se înfăptuieşte nu prin constrângere, ci prin voinţă liberă. Hegel nu susţinea că sfera privată trebuie absorbită total în voinţa colectivă întruchipată de organele statului, el credea, dimpotrivă, că statul e un mediator între sfera vieţii private şi cea a vieţii colective şi că instituţiile sale sunt întruchipări ale acestei mijlociri, pentru că interesele private ale slujbaşilor statului sunt identice cu interesul colectiv. în cazul altor membri ai societăţii, restricţiile impuse poftelor şi impulsurilor lor personale, departe de a fi o limitare a libertăţii, sunt o condiţie a acesteia. Statul, ce-i drept, nu are altă realitate decât pe cetăţenii săi, dar aceasta nu înseamnă că voinţa statului poate fi determinată de totalitatea opiniilor lor private,

individuale. Voinţa generală nu este voinţa majorităţii, ci voinţa Raţiunii istorice.

Istoriosofîa lui Hegel a fost criticată încă de la început, şi este şi acum, din două motive principale. Una dintre critici îi reproşa că neagă orice valoare de sine stătătoare a vieţii umane personale, acordând individului doar rolul de a se conforma cerinţelor Raţiunii universale şi autorizând statul ca, în numele acestor cerinţe, să constrângă individul oricât de mult doreşte în vederea unei libertăţi superioare. Cealaltă critica îi imputa că justifică şi aprobă orice realitate pentru simplul fapt că există, fapt ce, chipurile, ar dovedi că a fost cuprinsă în planul Spiritului divin. Prima dintre aceste critici vizează în principal *Prelegerile de filosofía istoriei,* iar cea de a doua, *Filosofa dreptului.*

Obiecţia care îl prezintă pe Hegel drept un apologet al statului totalitar este contrazisă într-o anumită măsură de faptul că el privea dezvoltarea societăţii nu numai ca dezvoltare a spiritului absolut prin evenimente istorice, ci şi ca pe o reconciliere treptată a voinţei subiective cu voinţa generală. Aceasta înseamnă că niciun stat care acţionează folosind violenţa n-ar putea îndeplini comandamentele Raţiunii. E adevărat că, în primele faze, legea apare, din punctul de vedere al individului, ca un sistem exterior de îngrădiri şi constrângeri, dar tendinţa de ansamblu a dezvoltării spiritului constă în depăşirea acestei opoziţii şi interiorizarea voinţei generale. Cursul istoriei nu debutează cu o Epocă de Aur; mitologia unei fericite stări de natură sau a unui paradis pierdut este cu totul străina gândirii lui Hegel. Dimpotrivă, starea de natură este una de barbarie şi de anarhie, şi doar pe calea perfecţionării treptate a instituţiilor politico-juridice ea cedează locul gândirii raţionale şi îmblânzirii impulsurilor private. Or, în viziunea lui Hegel, Raţiunea tolerează doar constrângerea impusă de ea însăşi. Cu alte cuvinte, constrângerea sistematică a indivizilor este însemnul unei societăţi imature, iar progresul duce la o situaţie în care voinţa subiectivă şi voinţa generală vor coincide spontan ca urmare a înţelegerii lumii de către cei ce

formează colectivitatea statului. Raţiunea nu are posibilitatea de a guverna într-o situaţie în care e nevoită să-şi afirme exigenţele prin violenţă, astfel încât, finalmente, să triumfe în opoziţie cu conştiinţele indivizilor; triumful ei poate fi asigurat doar prin maturitatea intelectuală şi conştiinţa reformată a cetăţenilor statului.

Este adevărat însă că, deşi Hegel n-a fost nicidecum un susţinător al puterii tiranice care-i sileşte pe supuşi să se conformeze dictatelor Raţiunii istorice, aplicarea practică a acestei doctrine înseamnă că, în fiecare caz în care aparatul de stat şi individul se află în conflict, primul e cel care trebuie să prevaleze. Pentru că, atât timp cât conştiinţa individuală nu este pe deplin transformată şi este încă supusă unor impulsuri egoiste, astfel încât nu există încă un acord total şi voluntar dintre voinţa subiectivă şi Raţiunea universală[2], se pune inevitabil[3] întrebarea cine urmează să decidă într-o situaţie de conflict particulară ce anume cere voinţa universală. Cum statul e singura instituţie care poate să-şi asume acest rol şi cum statul este, prin definiţie, întruparea Raţiunii, în cazurile de conflict el trebuie să joace rolul pe care în epoca medievală l-a jucat Biserica, acela de unic tălmăcitor autorizat al mesajului divin. Prin urmare, deşi idealul lui Hegel era totala interiorizare a Raţiunii istorice în sufletul fiecărui individ, iar perfecţionarea statului ca instituţie urma să se manifeste prin dispariţia nevoii de constrângere, totuşi, în cazurile reale de conflict, unde practic nu se poate apela la „voinţa majorităţii” sau la vocea poporului, aparatul de stat este cel care, independent de opiniile schimbătoare ale cetăţenilor, trebuie să fie curtea supremă faţă de hotărârile căreia nu există apel. Hegel pleacă, firește, de la supoziţia că e vorba de un aparat care funcţionează conform legii, şi nu după capriciile unui tiran sau ale unui funcţionar; dar în cazurile în care legea este ambiguă sau în care se pune problema schimbării legilor, aparatul de stat are, până una-alta, ultimul cuvânt. în acest sens, în pofida accentului pus de Hegel pe formele legale şi constituţionale ale vieţii comunitare, în ochii săi aparatul de stat este

privilegiat şi îndrituit să se impună nu doar faţă de orice individ, ci şi faţă de toţi indivizii la un loc, de vreme ce forţa Raţiunii rezidă în el, şi nu în voinţa majorităţii. Istoricii au arătat, ce-i drept, că apologia lui
Hegel la adresa monarhiei prusace este calificată în măsura în care el descrie nişte instituţii pe care Prusia de atunci nu le avea. Cu toate acestea, şi deşi el recunoştea legalitatea drept elementul esenţial al statului, în care toţi oamenii urmau a fi egali în faţa legii (dar nu şi în adoptarea legilor), Raţiunea, aşa cum este întruchipată în indivizii luaţi în parte sau chiar în majoritatea lor, trebuie să cedeze atunci când vine în conflict cu autorităţile. Astfel, deşi Hegel cerea ca realitatea să fie răspunzătoare în faţa tribunalului Raţiunii, era cu neputinţă ca Raţiunea, în acest sens, să fie găsită altundeva decât în aparatul de stat.

Hegel nu dă un răspuns clar la întrebarea dacă şi în ce măsură valoarea individului uman este prezervată în progresul triumfal al Raţiunii de-a lungul istoriei. Pe de o parte, Spiritul, pe măsură ce devine el însuşi, nu pierde nimic din bogăţia exteriorizărilor sale, iar instrumentele pe care le foloseşte spre a-şi atinge scopurile nu sunt pur şi simplu aruncate la o parte, ci se păstrează ca parte a infinitei sale bogăţii. Ar putea să pară, aşadar, că viaţa individuală este mereu valoroasă prin ea însăşi. Pe de altă parte, însă, valoarea individului rezidă doar în „elementul de divinitate” care sălăşluieşte în el, iar acesta se actualizează *ca o valoare a Absolutului* în plus, el pare să dispară cu totul în împlinirea finală a destinelor fiinţei. Spiritul, încheindu-şi progresul, ajunge la infinitudine, adică la înlăturarea tuturor limitărilor provenite de la indiferent ce din afara sa; se pare, aşadar, că, în viziunea hegeliană, destinul final al fiecărui individ în parte urmează a fi absorbit în Fiinţa universală, căci altminteri Absolutul ar fi limitat de către autocunoaşterea indivizilor şi nu şi-ar atinge scopul. în acest punct central, se vădeşte din nou că Hegel urmează tradiţia panteismului neoplatonician; abolirea contingenţei omului şi împlinirea omului în

esenţa sa, reconcilierea sa cu sine însuşi nu pot însemna decât absorbirea sa totală în Fiinţa universală. Nu se vede cum ar putea individualitatea ca atare să se prezerve în toată bogăţia sa atunci când orice diferenţă dintre subiect şi obiect dispare; altfel spus, cum ar fi posibil ca o fiinţă infinită, care a ajuns la autocunoaştere deplină şi a reabsorbit toate obiectivările sale, să fie altfel decât *o singură* fiinţă. încât, până la urmă, suntem nevoiţi să conchidem că în sistemul hegelian umanitatea devine ceea ce este sau dobândeşte unitatea cu sine doar încetând de a mai fi umanitate.

Există, fireşte, şi posibilitatea de a examina filosofia istoriei a lui Hegel în lumina diverselor concluzii ale ei parţiale, concentrându-ne asupra determinismului raţionalist al procesului istoric, asupra indiferenţei acestuia faţă de dorinţele umane individuale şi asupra dezvoltării sale prin negaţii succesive şi făcând abstracţie de rezultatul final. Dar a ignora perspectiva escatologică înseamnă a priva această doctrină de ceea ce are specific hegelian; nici dialectica hegeliană, nici aplicarea ei la procesul istoric nu au sens fără escatologic, fără viziunea mântuirii finale a Fiinţei prin reîntoarcerea ei la sine.

Chestiunea raţionalităţii lumii ca atare, în toate detaliile ei, necesită şi ea anumite diferenţieri. Hegel, în fapt, crede că doar procesul istoric real este creator de valori, că, adică, este inutilă şi ridicolă imaginarea de idealuri independent de starea reală a istoriei sau postularea unei opoziţii radicale între lumea aşa cum ar trebui să fie şi lumea aşa cum este. în această privinţă, antiutopismul său este categoric şi neechivoc. Cei ce îl apără de învinuirea de a fi manifestat tendinţe conservatoare relevă pe drept cuvânt că Hegel crede într-un tribunal al Raţiunii chemat să distingă între ceea ce este cu adevărat real şi ceea ce apare ca real, dar nu mai este „esenţial”, păstrându-şi o existenţă pur empirică şi fiind sortit să dispară curând. Pentru Hegel, „realitatea” nu înseamnă orice fapt care întâmplător are loc; de pildă, el exclude din definiţia pe care o dă procesului civilizatorii! o seamă de forme de comportament, cum ar fi capriciile

personale, care nu-şi au rădăcina în voinţa istoriei. Ceva ce pare a fi un element copleşitor de evident şi incontestabil real al situaţiei actuale s-ar putea ca, din punctul de vedere al lui Hegel, să nu fie decât carapacea goală a unei realităţi revolute, pe când, simetric, ceva ce abia se înfiripă dintr-o stare latentă sau virtuală şi este cu greu accesibil investigaţiei empirice poate, în fapt, să cuprindă o mai mare doză de realitate. Tot aşa, un ou din care este pe cale să iasă un pui arată ca şi cum ar urma să rămână pentru totdeauna ou, dar, în fapt, urmează să dea curând naştere unei forme noi, care, deşi invizibilă, este deja coaptă şi este singurul lucru important în legătură cu respectivul ou. în acest sens, Hegel recomanda să fie căutat ceea ce este „cu adevărat” real, ca opus realităţii superficiale în curs de dispariţie. Această distincţie este, în concepţia sa, ceva ce interesează reflecţia ştiinţifică, nu ceva ce reclamă judecăţi de valoare opuse realităţii faptelor. O evaluare care face abstracţie de necesitatea istorică era, în opinia lui Hegel, un simptom al recalcitranţei sterile întâlnite la Fichte şi la romantici. Aceasta nu înseamnă că el recomanda să se descopere ce anume este necesar şi, de aici, să se infereze numaidecât că lucrul acela este dezirabil, ci înseamnă mai curând că refuza dihotomia dintre fapte şi valori. Nu este necesar ca, mai întâi, să se descopere ce este real şi abia apoi acesta să fie evaluat. Actele de înţelegere a lumii sunt indivizibile; în chiar actul prin care percepem ceva ca fiind parte a Raţiunii în dezvoltare, noi şi acceptăm acel ceva. Distincţia pozitivistă dintre judecăţi de fapt şi judecăţi de valoare este străină de sistemul lui Hegel, întocmai cum este străină şi religiei dogmatice; odată ce ştim care este voinţa lui Dumnezeu, nu mai e nevoie să ne exprimăm aprobarea faţă de ea printr-un act intelectual separat. Perceperea lumii într- un mod care pune fiecare detaliu în legătură cu voinţa Absolutului nu implică nici ea o asemenea dihotomie; ea constă din acte de înţelegere contopite cu acte practice de afirmare. Supunerea intelectului faţă de autoritatea Absolutului este un tot indivizibil constând din

concomitenta înţelegere şi încredere în înţelepciunea lui.

De vreme ce, însă, ar fi greşit să se creadă că Hegel era dispus să aprobe orice parte a realităţii existente doar pentru că ea este prezentă, se pune imediat întrebarea: după ce criterii urmează să judecăm dacă un anume element particular este sau nu „real”? Cine urmează să decidă, şi pe ce bază, dacă o stare de lucruri particulară este doar un simulacru din care a dispărut orice energie sau este încă plină de vitalitate? De bună seamă, criteriile empirice nu vor fi de-ajuns. în ce fel vom apela, aşadar, în practică, la Raţiunea universală pentru a afla, de pildă, dacă o instituţie sau formă de stat a încetat de a mai fi utilă sau, dimpotrivă, este încă raţională? Sistemul hegelian nu oferă răspuns la această întrebare. Cum Spiritul se străduieşte ca libertatea sa să fie interiorizată de minţile individuale, ar putea să pară că o formă împotriva căreia se răzvrătesc indivizii empirici trebuie neapărat considerată, pe acest temei, iraţională şi că, deci, ar trebui să condamnăm sistemele politice cărora în mod indubitabil li se opune cvasi totalitatea oamenilor cuprinşi în ele. Pe de altă parte, însă, ni se spune despre *consensus omnium* că nu este un criteriu valabil şi că e posibil ca toţi oamenii sau aproape toţi să se afle în opoziţie cu dreapta Raţiune, dat fiind că „treburile statului ţin de cunoaştere şi educaţie, nu de părerile poporului său” *(Prelegeri...,* Introducere). Suntem, astfel, aduşi înapoi la apologia conservatoare a instituţiilor existente aşa cum sunt, neexistând posibilitatea de a apela la vreo altă realitate empirică în scopul interpretării decretelor Raţiunii.

Deşi în acest punct fundamental gândirea lui Hegel suferă de ambiguitate, e clar că vor exista mai puţine dificultăţi şi că va fi nevoie de mai puţine glosări dacă optăm să o interpretăm în sens conservator; căci o astfel de interpretare oferă indicii asupra principiilor prin prisma cărora lucrurile trebuie judecate, pe când dacă adoptăm „principiul critic” rămâne incert ce anume criterii trebuie să aplicăm.

Aparent, chestiunea poate fi evitată invocând

celebrul pasaj din prefaţa la *Filosofia dreptului,* unde Hegel spune că filosofia vine întotdeauna prea târziu şi nu poate decât să interpreteze un proces încheiat: „Prin cenuşiul filosofici, [o formă de viaţă] nu poate fi întinerită, ci doar înţeleasă.” Din acest punct de vedere, gândurile noastre despre lume nu contează deloc în raport cu scopul evaluării practice, deoarece noi nu putem judeca viitorul, ci putem doar înţelege trecutul. Este fără rost să dezbatem dacă trebuie să acceptăm prezentul ca simplă realitate sau să judecăm calităţile lui empirice prin prisma cerinţelor transcendentale ale Raţiunii, deoarece, ca filosofi, ne preocupă doar ceea ce este irevocabil trecut, şi nu prezentul sau perspectivele lui. Când e vorba însă de scopuri practice, această atitudine revine ea însăşi la o acceptare conservatoare a *status quo*-|*A*|*ñ,* dat fiind că ne interzice să speculăm despre cum ar fi mai bine. Mesajul final al hegelianismului, aşadar, nu este opoziţia dintre Raţiune şi o lume neraţională, ci contemplarea lumii ca fiind *a priori* raţională. Nu ştim care dintre părţile lumii existente sunt şi care nu sunt instrumente ale Spiritului; nu putem fi siguri, de pildă, dacă el a încetat de a-i folosi pe criminali pentru scopurile sale. Individul nu dispune de reguli morale pe care să le poată opune supremaţiei procesului istoric. În sistemul lui Hegel, răzvrătirea împotriva lumii existente *poate* fi justificată într-un caz particular, dar nu avem niciun mijloc de a decide dacă este sau nu aşa înainte ca destinul ei să se fi împlinit. Dacă e încununată de succes, aceasta arată că era istoriceşte îndreptăţită; dacă este înfrântă, înseamnă că n-a fost decât o reacţie sterilă a „ceea ce ar fi trebuit să fie” *(Sollerip* învinşii sunt întotdeauna cei care au greşit.

* * *

Până în acest loc al expunerii noastre ne-am preocupat de doctrine care presupun că omul nu este acelaşi în fiinţarea lui empirică, respectiv în realitatea sau esenţa sa, şi că imperativul fundamental este ca cele două să redevină identice. Aceasta duce la două alternative: ori esenţa omului

este exterioară nu doar vieţii umane empirice, ci şi umanităţii în general, astfel încât „reîntoarcerea la sine” a omului nu este o reîntoarcere la el însuşi, ci o realizare a Absolutului, în care caracterul particular al umanităţii dispare fără urmă; ori, precum la Kant şi Fichte, realizarea esenţei umane este un proces infinit. În ambele cazuri, progresul umanităţii spre împlinire era dictat ori de către Absolut, care precedă umanitatea, ori de către umanitate considerată anterioară naturii umane actuale; existenţa umană nu-şi avea rădăcina în ea însăsi ca o formă naturală a Fiinţei. O nouă posibilitate filosofică şi o nouă escatologic au ajuns să se întrevadă odată cu conceperea umanităţii ca fiindu-şi sieşi, în finitudinea ei, un Absolut şi cu repudierea tuturor soluţiilor care presupun autorealizarea omului prin actualizarea sau la porunca unei Fiinţe absolute care îl precedă. Această nouă perspectivă este cea expusă în opera lui Marx.

II

STÂNGA HEGELIANĂ

1. Dezintegrarea hegelianismului

Asemenea tuturor celorlalte filosofii de acest fel, încercarea de sinteză universală asupra Fiinţei, a lui Hegel, a dus curând la rezultate discordante. Imediat după moartea sa, în 1831, a devenit clar că atât teoria generală a conştiinţei, cât şi aplicarea ei la sensul istoriei şi la probleme de drept şi politică se pretau la interpretări diferite şi contradictorii. în particular, nu era deloc clar în ce măsură conservatorismul politic al lui Hegel era o consecinţă firească a filosofiei hegeliene a istoriei sau în ce măsură putea fi distins de aceasta ca o opinie privată şi personală. Interpreţilor de orientare radicală ai lui Hegel li se părea evident că o filosofie ce proclama principiul negativismului general, tratând fiecare etapă succesivă a istoriei drept baza propriei ei nimiciri, o filosofie care prezenta procesul critic şi autoanihilant drept o lege eternă a evoluţiei spirituale, nu putea, dacă se menţinea consecventă cu sine, să tolereze girul unei situaţii istorice particulare, să recunoască vreo formă de stat, religie sau filosofie ca definitivă şi de netăgăduit.

Doctrina lui Hegel, în afară de vederile politice explicite pe care le conţinea, întruchipa două teme esenţiale ce păreau anevoie de împăcat şi se puteau dovedi opuse una celeilalte prin cel puţin unele dintre consecinţele lor. Pe de o parte, hegelianismul era în mod inexorabil antiutopic; el condamna în mod expres punctul de vedere care, în faţa unei realităţi istorice particulare, formulează exigenţe bazate pe idealuri normative arbitrare, pe prezumpţii

moralizante şi pe reprezentări despre cum ar trebui să fie lumea. Dialectica hegeliană era o metodă de înţelegere a istoriei trecute, dar nu pretindea că poate scruta viitorul; în fapt, ea condamna orice asemenea extrapolare şi nu aspira să modeleze mersul lucrurilor omeneşti. Din acest punct de vedere, putea să pară că hegelianismul echivala cu recunoaşterea istoriei şi a *status* ^z/o-ului drept nişte realităţi la fel de necontestabile ca regulile logicii, astfel încât orice protest Ia adresa lumii prezente în numele uneia imaginare trebuia respins ca nefiind decât un capriciu, un capriciu de înţeles, firește, dar steril, al unei conştiinţe imature. Pe de altă parte, apologia făcută de Hegel raţiunii putea, la rândul ei, să fie înţeleasă ca postulând o lume raţională, ca reclamând ca realitatea să fie făcută raţională, iar istoria empirică să coincidă cu exigenţele spiritului care aspiră la libertate. Potrivit primei interpretări, sistemul lui Hegel tinde spre o acceptare contemplativă a procesului istoric ca natural şi inevitabil, orice revoltă împotriva lui fiind condamnată la zădărnicie. Potrivit celei de a doua, el încuraja spiritul de contestare şi critică, cerând ca lumea existentă în orice moment istoric să fie confruntată cu imperativele raţiunii, şi cuprindea înăuntrul său standarde ce-i îndreptăţeau pe oameni să judece şi să critice realitatea şi să ceară reformarea ei.

Timp de câţiva ani după moartea lui Hegel, sistemul său a funcţionat, într-adevăr, ca doctrină oficiala a statului prusac; apologeţii acestuia invocau părţi din bogata doctrină hegeliană, iar autorităţile au început să umple catedrele universitare cu hegelieni. Această situaţie s-a schimbat repede la mijlocul deceniului al patrulea, când a devenit clar că discipolii cei mai activi ai lui Hegel aveau idei neagreate de monarhia prusac- creştină şi că urzeala complexă a sistemului său cuprinde implicit elemente de radicalism, în particular de critică a religiei oficiale. Celebrul şi mult interpretatul aforism „ceea ce e real este raţional” putea fi luat în sensul sanctificării situaţiei de fapt pe simplul temei că exista sau, dimpotrivă, în sensul că un fapt

empiric merita a fi numit „real” doar dacă se conforma cerinţelor Raţiunii istorice; potrivit acestei a doua interpretări, ceea ce era contrar Raţiunii nu era cu adevărat real, deşi, empiric, putea să fie mai evident decât lucrurile raţionale. Această interpretare a fost cea care a precumpănit în cele din urmă, în principal graţie scrierilor Stângii Hegeliene; dar nu răspundea totuşi la întrebarea după ce semne urmau a fi distinse elementele reale şi rationale ale universului de cele iluzorii, iraţionale. Aceste criterii trebuiau stabilite independent de faptele istoriei, potrivit comandamentelor arbitrare ale Raţiunii preistorice, sau trebuiau inferate din istorie? Iar în acest din urmă caz, cum definim rolul cunoaşterii istorice în formarea opiniilor sau în funcţionarea normativă a spiritului? Cu alte cuvinte, în ce măsură şi în ce sens se pot deriva reguli din cunoaşterea istoriei, astfel încât să ne aşeze în postura de judecători ai raţionalităţii lumii aşa cum este aceasta acum? Dacă regulile nu pot fi derivate aşa, ele sunt la fel de formale şi goale de conţinut ca imperativul kantian.

Mişcarea numită a „Tinerilor Hegelieni” evidenţia ca temă dominantă a filosofici lui Hegel principiul negaţiei permanente ca lege ineluctabilă a dezvoltării spirituale. Aceasta a dus treptat la o atitudine de critică radicală în sfera politica, iar anumite forme ale acestei critici au furnizat baza filosofică a comunismului. Engels, într-una din scrierile sale de tinereţe, face observaţia că Stânga Hegeliană a fost o cale naturală de acces spre comunism, iar comunişti hegelieni precum Hess, Ruge şi Herweg reprezentau o dovadă că, pentru a rămâne fideli tradiţiei lor filosofice de la Kant la Hegel, germanii trebuie cu necesitate să adopte comunismul. Această remarcă, ce-i drept, datează dintr-o epocă în care Engels însuşi avea legături cu Tinerii Hegelieni şi se află în dezacord cu opiniile exprimate de el după ce aceste legături au fost rupte; cu toate acestea, ea este tipică pentru speranţele de radicalizare a sistemului maestrului în primele faze ale acestei mişcări.

Gândirea Tinerilor Hegelieni era expresia filosofică

a opoziţiei republicane, burghezo-democratice, care critica rânduielile feudale din statul prusac şi îşi îndrepta cu speranţă ochii spre Franţa. Provinciile vestice ale Prusiei, Renania şi Westfalia se aflaseră sub cârmuire franceză timp de aproape două decenii şi beneficiaseră de reformele napoleoniene: abolirea stărilor şi privilegiilor feudale, egalitatea în faţa legii. După anexarea lor de către Prusia, în 1815, ele au fost un centru firesc de conflict animat cu sistemul monarhic. În domeniul literaturii, opoziţia a fost condusă, în primii ani ai deceniului al patrulea, de grupul cunoscut sub numele de Tânăra Germanie (Heine, Gutzkow, Borne), iar mai târziu, de radicalii hegelieni care, pe atunci, erau în majoritatea lor concentraţi în Berlin. De ei ţinea şi un club de tineri filosofi şi teologi (Köppen, Rutenberg, Bruno Bauer) care interpretau creştinismul într-un spirit hegelian şi cu care Marx a venit în contact pe vremea când începea să-şi formuleze propriile idei.

2. David Strauss şi critica religiei

Una dintre principalele manifestări literare ale Stângii Hegeliene a fost cartea lui David Strauss, *Viaţa lui lisas (Das Leben Jesu,* 1835), care încerca să aplice hegelianismul la o reconstrucţie filosofică a originilor creştinismului. Pentru generaţia hrănită intelectual cu doctrinele lui Kant, Fichte şi Hegel, ideea că universul e cârmuit de Spirit era atât de evidenta, încât abia dacă se mai cerea dovedită, dar trebuia explicat cu exactitate în ce mod se exercita această cârmuire. Tinerii Hegelieni, îndeosebi în faza lor mai târzie (1840-1843), erau pe cale de a-l „fichteaniza” pe Hegel, dacă ne putem exprima aşa, reintroducând aspectul obligaţiei *(Sollen)* în abordarea istoriei. Adică ei priveau Raţiunea hegeliană ca având mai presus de orice un sens normativ, acela că toate realităţile sociale trebuie supuse criteriilor irecuzabile ale raţionalităţii. Prima victimă a acestui atac a fost creştinismul.

Strauss a folosit premise hegeliene pentru a răsturna credinţa hegeliană în caracterul absolut al religiei creştine; în felul acesta, el aplica metoda hegeliană

împotriva inventatorului ei într-o chestiune particulară de excepţională importanţă. Argumentul său era că nicio religie, creştină sau alta, nu se putea pretinde purtătorul adevărului absolut. Creştinismul, la fel ca alte crezuri religioase, era doar o fază de tranziţie, dar una necesară, în evoluţia spiritului. Evangheliile nu erau un sistem de simboluri filosofice, ci o culegere de mituri evreieşti. în această interpretare mitologică a Evangheliilor, Strauss mergea atât de departe, încât punea sub semnul întrebării existenţa istorică a lui lisus. În acelaşi timp, era convins de prezenţa imanentă completă a lui Dumnezeu în istorie şi respingea orice rămăşiţe ale ideii de Dumnezeu personal din hegelianism. În particular, mitul unei unice întrupări a Absolutului într-o persoană istorică era absurd; Raţiunea infinită nu se putea exprima deplin în nicio fiinţă umană finită.

Critica lui Strauss şi polemicile stârnite de ea au dus la cristalizarea Stângii Hegeliene şi au făcut-o conştientă de identitatea ei distinctă. Aceasta îşi afla expresie, înainte de toate, în convingerea că metoda dialectică nu putea, fără a se contrazice, să permită credinţa în sfârşitul istoriei sau al vreunei civilizaţii. (Repudierea credinţei creştine într-un Dumnezeu încarnat era o exemplificare esenţială a acestei viziuni, dar nu singura.) Prin urmare, dialectica negaţiei nu se putea mărgini la interpretarea istoriei trecute, ci trebuia aplicată şi la viitor, constituind nu doar o cheie pentru înţelegerea lumii, ci şi un instrument de critică activă; ea trebuia să lumineze posibilităţi istorice neîmplinite şi să se transforme din gândire în acţiune.

3. Cieszkowski şi filosofia acţiunii

în transformarea dialecticii hegeliene a negaţiei într-o „filosofie a acţiunii” sau, mai degrabă, într-o chemare la abolirea diferenţei dintre acţiune şi filosofie, un rol esenţial l-a jucat un autor polonez, contele August Cieszkowski, mai ales în scrierea sa timpurie *Prolegomena zur Historiosophie* (1838). Cieszkowski (1814—1894) a studiat la Berlin

începând din 1832 şi a ajuns să se intereseze de hegelianism prin Karl Ludwig Michelet, căruia i-a audiat cursurile şi cu care a ajuns prieten pe viaţă.

Prolegomena îşi propunea să fie o revizuire a filosofici hegeliene a dreptului, rupând cu tendinţele ei contemplative şi retrospective. Filosofia urma să devină, în loc de simplă reflecţie şi interpretare, un act de voinţă şi să-şi îndrepte privirea spre viitor în loc de trecut. Potrivit lui Cieszkowski, raţionalismul lui Hegel interzisese filosofici să se ocupe de ceea ce va fi şi îi poruncise să se mărginească la ceea ce a fost. Dar sinteza universală a lui Hegel era ea însăşi doar o fază istorică a dezvoltării intelectuale, care acum se cerea depăşită. Cieszkowski împărţea istoria omenirii în trei faze, după moda milenariştilor medievali precum Gioacchino da Fiore, la care face referire în scrierile sale mai târzii. Perioada Antichităţii a fost dominată de simţire: spiritul trăia atunci într-o stare de nemijlocite prereflexivă, primară şi în unitate cu natura şi se exprima cu precădere în artă. Spiritul era „în sine” *[an sich)* şi nu trăise încă experienţa împărţirii între spirit şi corp. Cea de a doua perioadă, care a durat până în prezent, a fost cea a creştinismului, o perioadă de reflecţie în care spiritul se întoarce către sine, trecând de la nemijlocirea naturală, senzuală, la abstracţie şi universalitate. în pofida tuturor schimbărilor şi răsturnărilor, de la venirea lui Hristos omenirea a rămas, în esenţă, la nivelul spiritului „pentru sine” *[für sich).* Opera supremă şi finală a spiritului în aceasta fază este filosofia lui Hegel însuşi, absolutizarea gândirii şi a universalităţii în detrimentul existenţei, voinţei şi materiei individuale. De-a lungul veacurilor creştine, omenirea s-a aflat într-o stare de intolerabilă dualitate, în care Dumnezeu şi lumea temporală, spiritul şi materia, acţiunea şi gândirea erau opuse una alteia ca valori antagonice. Acum, însă, această eră a ajuns la sfârşit. A venit timpul pentru o sinteză finală care să depăşească deopotrivă creştinismul şi hegelianismul, dar să le depăşească în sensul hegelian al cuvântului, prezervând întreaga bogăţie a epocilor trecute. Aceasta va pune capăt dualismului

dintre materie şi spirit, dintre cunoaştere şi voinţă. Filosofía, la drept vorbind, şi-a atins sfârşitul cu Hegel; adică, în viitor, spiritul nu se va mai exprima prin speculaţie filosofică, ci ceea ce până acum se manifestase ca filosofic va coincide cu activitatea creatoare a omului. Nu e vorba atât de o „filosofic a acţiunii", adică de o filosofic care să proslăvească acţiunea, cât de o topire efectivă a activităţii filosofice în practica sintetizatoare a vieţii.
Spiritul, dezvoltându-şi potenţialităţile în afara sa *(aus sich),* îşi va asimila sieşi atât natura, dispreţuită în era creştină, cât şi gândirea, pe care acea eră a adorat-o în mod unilateral. Noua eră a sintezei finale va însemna şi reabilitarea corpului: ea va reconcilia subiectivitatea cu natura, pe Dumnezeu cu lumea, libertatea cu necesitatea, dorinţele primare cu preceptele exterioare. Cerul şi pământul se vor uni într-o prietenie veşnică, iar spiritul, deplin conştient de sine şi complet liber, nu va mai distinge între viaţa sa în lume şi gândirea privitoare la ea.

Dacă secolele creştine au scufundat lumea într-o dureroasă stare de sciziune, aceasta nu înseamnă că acea suferinţă putea fi evitată. Istoria se desfasoară în conformitate cu necesitatea

> înnăscută a spiritului, iar păcatul originar – *felix culpa* – a trebuit să preceadă marea resurecţie ce va să vină. în lumina sintezei finale, toate evenimentele trecute ni se vor înfăţişă ca tinzând spre mântuire, iar toate manifestările conflictuale ale spiritului vor apărea drept contribuţii la viitoarea renaştere.

Contribuţia principală a lui Cieszkowski în evoluţia hegelianismului a constat în ideea identificării fîlosofiei cu acţiunea şi suspendarea, adică a celei dintâi aşa cum a fost înţeleasă până acum. E greu de spus dacă trebuie considerat ca aparţinând Stângii Hegeliene. întrucât identificarea filosofici cu acţiunea a apărut ulterior în opera lui Hess şi a devenit, prin el, o piatră unghiulară a marxismului, pare firesc să-l considerăm pe Cieszkowski un hegelian de stânga, ceea ce unii autori, precum A. Cornu, au şi făcut. Alţii, precum J. Garewicz, au obiectat la aceasta pe temeiul că în lucrările sale de mai târziu *(Goli und Palingenesie,* 1842, şi, în

special, *Ojce nasz [Tatăl nostru^* voi. I, 1848), Cieszkowski îşi formulează triada în termenii istoriei sacre (perioadele lui Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh) şi, astfel, se pronunţă în favoarea unui Dumnezeu personal (care însă îşi atinge perfecţiunea în istoria umană) şi a nemuririi sau, mai degrabă, a reîncarnării personale. În Germania, Stânga Hegeliană şi Dreapta Hegeliană se deosebeau mai presus de orice prin atitudinile lor respective faţă de religie şi creştinism, iar din acest punct de vedere, Cieszkowski, evident, n-ar putea fi inclus în rândurile stângii. Nici el însuşi nu se considera ca aparţinând acesteia, chiar dacă unitatea dintre filosofic şi acţiune a devenit curând o deviză radicală. Michelet, pe de altă parte, i-a luat apărarea lui Cieszkowski, adoptând punctul de vedere că ideile acestuia nu se abateau de la hegelianismul ortodox. Cieszkowski însuşi, când îl ataca pe Feuerbach, considera naturalismul şi ateismul acestuia consecinţe fireşti ale hegelianismului şi, astfel, se plasa pe sine, potrivit criteriilor germane, la „dreapta" lui Hegel. Cât despre Hess, acesta, deşi în chestiunea crucială îl urma pe Cieszkowski, nu accepta integral istoriosofîa lui. El susţinea, în particular, că sinteze între gândire şi acţiune s-au produs mereu încă de la începuturile istoriei şi că noua eră nu se plasează doar în viitor, ci a fost inaugurată încă de Reforma Germană.

Unii exegeţi, precum A. Walicki, observă că, în timp ce în Germania distincţia dintre stânga şi dreapta ţinea de atitudinile celor două faţă de religie, nu acelaşi lucru se putea spune despre Franţa, de unde Cieszkowski se inspira în mare parte. Interpretarea religioasă a socialismului şi conceperea unei noi epoci ca împlinire a adevăratului conţinut al creştinismului erau, în fapt, monedă curentă în socialismul francez al anilor 1830 şi 1840. Cieszkowski a fost puternic influenţat de Fourier şi de saint-simonişti şi a încorporat în soteriologia sa un sistem minuţios de reforme sociale.

Problema locului lui Cieszkowski pe harta disputelor posthegeliene nu este deosebit de

importantă pentru istoria marxismului; din acest punct de vedere, nu prezintă mare interes nici destinul său filosofic ulterior şi contribuţia sa la cultura
poloneză. E adevărat că împărţirea, pe care o găsim la el, a istoriei în trei faze şi credinţa lui într-o viitoare sinteză finală dintre spirit şi materie nu erau lucruri noi, ci foarte comune în literatura filosofică franceză. Cu toate acestea, el a jucat un rol esenţial în preistoria marxismului prin aceea că a exprimat în limbaj hegelian şi în contextul dezbaterilor hegeliene ideea viitoarei identificări (şi nu a simplei reconcilieri) a activităţii intelectuale şi a practicii sociale. Aceasta e sămânţa din care a încolţit escatologia lui Marx. Cea mai frecvent citată frază a acestuia – „Până acum filosofii nau făcut decât să interpreteze lumea în diverse moduri; problema este însă de a o schimba" – nu e decât o repetare a ideii lui Cieszkowski.

4. Bruno Bauer şi necativitatea conştiinţei de sine

Ideea spiritului care, ca simplu spirit, se află în permanentă opoziţie cu lumea existentă este totdeauna creator, critic şi într-o stare de nelinişte i-a servit Stângii Hegeliene ca instrument de critică politică şi religioasă. Hegelienii sperau şi se aşteptau ca forţa irezistibilă a ideilor lor să înlăture până la urmă instituţiile anacronice şi să aducă statul în concordantă cu exigentele Raţiunii. Pe latura politică, critica lor era de o factură generală şi abstractă, inspirată în bună măsură de idealurile Iluminismului.

Dar speranţele într-o transformare rapidă pe care s-o înfăptuiască, singură, critica filosofică au fost curând risipite. Autorităţile şi-au retras treptat sprijinul acordat hegelianismului, pe măsură ce mişcarea Tinerilor Hegelieni ajungea să-şi arate atitudinea distructivă faţă de sistem, iar filosofii ei au fost supuşi într-o măsura crescândă hărţuielilor.

Bruno Bauer (1809-1882), care a debutat ca teolog protestant ortodox, a abandonat linia ortodoxă în 1838 *(Die Religion des Alten Testamentes)* şi, curând după aceea, s-a apucat să scrie broşuri cu un caracter anticreştin mai pronunţat decât al oricăror alte scrieri din Germania de atunci, inclusiv lucrările lui Feuerbach. El s-a mutat de la Berlin la Bonn, unde a fost *Privatdozent* la universitate şi unde atacurile sale împotriva creştinismului au devenit şi mai tăioase. Istoria, în general, era interpretată de Bauer în stil hegelian, ca expresie a dezvoltării conştiinţei de sine a Spiritului. În acelaşi timp, întreaga realitate empirică i se înfăţişa, pe linia lui Fichte, ca o colecţie de elemente negative, ca un fel de rezistenţă necesară pe care Spiritul trebuie să o biruie în cursul progresului său infinit. Semnificaţia a tot ceea ce *este* în sens empiric este aceea de a putea şî a trebui depăşit, de a constitui un centru de rezistenţă împotriva căruia se îndreaptă activitatea critică a spiritului. Principiul acestei activităţi este o negaţie neîncetată, o critică permanentă a tot ce există, pentru simplul motiv că există. Istoria este determinată de antagonismul perpetuu dintre ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie, acesta din urmă fiind reprezentat de spiritul aflat în căutarea conştiinţei de sine. Acest principiu, care este eminamente fichtean, şi nu hegelian, a format nucleul criticii baueriene a religiei. în viziunea sa, naraţiunile evanghelice nu cuprindeau niciun fel de adevăr istoric, ci erau doar expresia unui stadiu tranzitoriu al conştiinţei de sine, o proiecţie fantezistă a vicisitudinilor acesteia în sfera evenimentelor istorice. Creştinismul a fost de folos dezvoltării spiritului prin aceea că a deşteptat o conştiinţă a valorilor care aparţin fiecărui individ uman; în acelaşi timp, însă, el a creat o nouă formă de servitute, cerând indivizilor să accepte supunerea fată de Dumnezeu.

Creşterea puterii statului în Roma Imperială i-a silit pe oameni să-şi recunoască neputinţa fată de lumea exterioară. Conştiinţa de sine s-a retras înăuntrul său şi şi-a proclamat dispreţul faţă de acea lume, ca singurul mod de a se sustrage presiunii ei.

(De notat că, în concepţia lui Bauer, ideea creştinismului a fost ea însăşi un produs al culturii romane; el minimaliza rolul jucat în originile creştinismului de tradiţia ebraică şi atribuia un rol mult mai mare
filosofici stoice populare.) În creştinism, înstrăinarea religioasă îşi atinge forma maximă: omul se leapădă de propria-i esenţă, punând-o pe seama unor forţe mitice cărora, în consecinţă, li se consideră subordonat. Principala sarcină a stadiului actual al istoriei constă în a restitui omului esenţa sa înstrăinată, eliberând spiritul din cătuşele mitologiei creştine şi eliberând statul de religie. O consecinţă practică a istoriosofiei lui Bauer era chemarea la laicizarea vieţii publice. El nu a fost însă niciodată un aderent al comunismului; dimpotrivă, considera că, dacă ar fi posibilă crearea unui sistem bazat pe principii comuniste, acesta ar tinde să-şi supună întreaga activitate şi gândire umane, astfel încât libertatea de gândire şi individualitatea umană ar fi nimicite, iar activitatea creatoare a spiritului ar fi înlocuită de un cod de dogme oficiale.

În 1841, pe când lucra la Universitatea din Bonn, Bauer a publicat sub anonimat un pamflet intitulat *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen, Ein Ultimatum {Trâmbiţa la judecata de apoi a lui Hegel, ateistul şi anticristul. Un ultimatum).* Marx a avut şi el o contribuţie la această lucrare, dar nu se ştie cât de mult din ea îi aparţine; probabil că nu mult, dat fiind că lucrarea e înţesată de citate din Biblie şi de referinţe la literatura teologică, datorate, evident, erudiţiei lui Bauer. Cartea era, în aparenţă, o critică adusă lui Hegel din punctul de vedere al teologiei protestante ortodoxe, o denunţare a implicaţiilor ateiste ale doctrinei sale. Cu simulată indignare, autorul arăta că panteismul lui Hegel evolua cu necesitate în direcţia ateismului radical şi că adevărata lui intenţie a fost dezvăluită de Tinerii Hegelieni, singurii exponenţi fideli ai filosofiei sale. Hegel a fost un inamic al Bisericii, al creştinismului şi al religiei în general. Până şi panteismul său a fost doar o aparenţă: religia nu juca în sistemul său

niciun rol în afară de acela de relaţie a conştiinţei de sine cu ea însăsi şi orice diferea de conştiinţa de sine trebuia interpretat ca un element *{Moment)* al ei. Critica făcută de Hegel „religiei sentimentale” a lui Jacobi sau Schleiermacher era derutantă: el acuza acea religie de subiectivism, de parcă el însuşi ar fi fost un susţinător al existenţei lui Dumnezeu, ceea ce însă nu era deloc adevărat. înfăţişând spiritul finit ca pe o manifestare a spiritului universal, Hegel facea din acesta din urmă o proiecţie a conştiinţei de sine istorice, infinitatea apărând ca simplă negaţie a fmitudinii, ceea ce înseamnă că, în ultimă instanţă, Dumnezeu nu e decât o creaţie a eului uman, care, cu un orgoliu diabolic, ridică pretenţii de omnipotenţă. Tot aşa, „spiritul lumii” al lui Hegel dobândeşte realitate doar graţie operării conştiinţei de sine istorice a umanităţii. Istoria umană devine astfel suficientă siesi şi nu are nicio semnificaţie dincolo de propria-i autodezvoltare. Aşadar, potrivit lui Hegel, Dumnezeu e mort, unica realitate fiind conştiinţa de sine. Toate acestea – continuă Bauer – se potrivesc perfect cu celelalte ingrediente ale sistemului hegelian: proslăvirea Raţiunii şi a filosofiei, criticarea violentă a tot ce există pentru simplul motiv că există, elogierea Revoluţiei Franceze, simpatia sa fată de greci şi fată de francezi, ura şi dispreţul său fată de germani (consideraţi o naţiune de laşi, incapabili să se lepede de religie nici măcar în umorile lor cele mai radicale şi raţionaliste), chiar şi antipatia sa faţă de latină. Religia, Biserica şi credinţa în Dumnezeu sunt înfăţişate ca nişte obstacole pe care spiritul trebuie să le biruie pentru a dobândi stăpânirea absolută; omenirea trebuie să realizeze până la urmă că, până şi atunci când crede că îl contemplă pe Dumnezeu, ea nu face decât să-şi privească propriul chip într-o oglindă şi că dincolo de oglindă nu se află nimic.

Deşi lucrarea lui Bauer, despre care vorbim, avea aparenţa lamentaţiei unui credincios creştin fată de păcătoşenia unui hulitor, argumentul ei de bază era perfect sincer: Hegel a fost interpretat ca un *alter ego* al lui Bruno Bauer, un zeflemisitor şi un ateist, unul care nu se închină decât Cunoaşterii-de-Sine.

Ideea absolută a lui Hegel nu era decât conştiinţa de sine la care spiritul se străduieşte să acceadă prin manifestări succesive ale sale. *Weltgcist-u*| se actualizează doar în spiritul uman: fiecare stadiu al lucrării sale sfârşeşte în asumarea unei forme care mai apoi începe să-l stânjenească şi care se cere depăşită de îndată ce ajunge la împlinire. Fiecare formă de viaţă a spiritului devine curând anacronică şi iraţională, provocând prin chiar existenţa sa spiritul la un nou efort de critică şi opoziţie. Filosofia este critica ştiutoare de cum trebuie să stea lucrurile şi, în virtutea acestei cunoaşteri, ţine de competenţa ei să condamne şi să distrugă lumea aşa cum o găseşte, atacând în special formele statornicite ale mitologiei religioase. Acestea erau vederile lui Bauer însuşi, astfel că nu este de mirare că, întrucât considera distrugerea creştinismului cel mai urgent obiectiv al omenirii, a fost rău văzut în facultatea de teologie protestantă şi că, finalmente, i s-a interzis dreptul de a preda.

După cum s-a putut vedea, filosofia lui Bauer tratează lucrarea intelectului ca fiind una pur negativă. în timp ce filosofía istoriei a lui Hegel căuta să menţină o legătură pozitivă între Idee şi realitatea empirică, Bauer şi alţi hegelieni din şcoala sa au reintrodus un dualism radical între spiritul critic şi universul existent. în această interpretare, spiritul nu este decât agentul unei eterne disoluţii căreia îi este sortit orice lucru din lumea empirică. Spiritul nu are niciun suport pozitiv în realitatea însăşi: unicul lui suport sunt imperativele raţiunii, aflate mereu în avans faţă de realitate. Ideea este un tribunal care judecă lumea în conformitate cu propriile legi supraistorice; orice realitate empirică este în ochii spiritului un obiect de condamnat. Spiritul este definit prin funcţia sa distructivă, iar lumea este, în esenţă, inerţia care se opune criticii; astfel, spiritul şi lumea sunt definite în manieră negativă, prin relaţia lor reciprocă. Istoria nu poate revela ea însăşi principiile după care fiecare stadiu se cuvine judecat, ci, pentru a fi schimbată, ea trebuie judecată pe baza unor exigenţe supraistorice. Temeiurile schimbării istorice se află în afara istoriei. Spiritul trebuie să

străpungă coaja pe care i-o impune lumea empirică, dar nu poate sorbi din această lume forţa de care are nevoie pentru sarcina ei distructivă.

Critica înstrăinării religioase întreprinsă de Bauer s-a reflectat puternic în gândirea timpurie a lui Marx, inclusiv în faimoasa comparaţie a religiei cu opiul. în acelaşi timp, filosofía auto cu no aş terii a fost unul dintre principalele puncte în opoziţie cu care Marx a ajuns să elaboreze propria filosofie distinctivă.

5. Arnold Ruge. Radicalizarea Stângii Hegeliene

Alţi membri ai Stângii Hegeliene au interpretat filosofia maestrului pe linii similare. Arnold Ruge, în calitate de redactor al unei reviste, a făcut cel mai mult pentru consolidarea mişcării Tinerilor Hegelieni ca mişcare politică. Alături de alţii, a trecut şi el prin evoluţia care, treptat, a radicalizat critica antireligioasă şi a transferat impactul ei în sfera politicii. În anii 1838—1841 el a editat revista filosofică a Tinerilor Hegelieni, Hallische Jahrbücher, care, la început, a împărtăşit iluzia hegeliană că Prusia era întruchiparea Raţiunii istorice. Tinerii Hegelieni au crezut iniţial că sistemul prusac avea prerogativa conştiinţei de sine istorice şi că dezvoltarea libertăţii cerute de Raţiunea istorică putea să aibă loc gradual, prin reforme paşnice. Idealul spre care trebuia să evolueze Prusia era, în opinia jurnaliştilor, o monarhie constituţională protestantă; protestantismul ei trebuia să însemne însă nu dominaţia unei Biserici organizate, ci conformitatea tuturor instituţiilor publice cu exigenţele Raţiunii şi supunerea voluntară a religiei la principii ştiinţifice. Filosofia Tinerilor Hegelieni era reflectată în postulate antifeudale precum abolirea privilegiilor de castă, serviciu public deschis tuturor, libertatea cuvântului şi a proprietăţii, pe scurt, un stat burghez egalitar. Ei preconizau un stat raţional în conformitate cu ideile Iluminismului, aşa cum şi-au aflat expresia în domnia eroului lor, Friedrich cel Mare; un astfel de stat li se părea nu o simplă utopie speculativă, ci parte a cursului firesc al istoriei, în cadrul căreia Prusia era menită deocamdată să îndeplinească o misiune specială. Din acest punct de vedere, ei atacau catolicismul ca pe o religie a unor epoci revolute şi pentru că plasa dogma deasupra raţiunii; atacau, de asemenea, protestantismul ortodox şi sentimentalismul pietist, precum şi filosofia romantică, pe aceasta din urmă deoarece plasa raţiunea mai prejos de emoţie şi impunea spiritului un cult al Naturii lipsite de atributul raţiunii. Schimbarea intervenită în

orientarea politică a Tinerilor Hegelieni a adus cu sine o modificare a credinţei în Raţiunea istorică. Guvernul prusac nu s-a arătat deloc încântat de viziunea lor despre el ca fiind întruchiparea Raţiunii care urma să pună capăt inegalităţilor feudale şi sclaviei politice. Apelurile Tinerilor Hegelieni au fost întâmpinate cu măsuri represive, mai ales după 1842, când noul rege, Friedrich Wilhelm al IV-lea, de care radicalii îşi legaseră speranţele, s-a dovedit a fi un apărător neînduplecat al rânduielilor inegalitare şi al monarhiei ereditare prusace, procedând la o îngrădire mai drastică decât oricând a libertăţii politice şi a toleranţei religioase. Arnold Ruge şi alţi colaboratori ai periodicului Hallische Jahrbücher (devenit ulterior Deutsche Jahrbücher, editat de Ruge între 1841 şi 1843) au încetat să creadă că Prusia evolua de bunăvoie spre regatul Raţiunii şi au văzut prăpastia ce despărţea idealurile lor de situaţia socială stagnantă. Acesta a fost momentul în care au adoptat teoria discordanţei inevitabile dintre exigenţele Raţiunii şi lumea empirică. De acum încolo, Raţiunea nu mai era un instrument de reconciliere cu realitatea – aceasta fiind, prin definiţie, raţională –, ci o sursă de obligaţii, un standard cu care urma a fi confruntată lumea. Acţiunea practică şi critica conştientă erau categorii care exprimau opoziţia dintre lumea aşa cum trebuia să fie şi lumea aşa cum era. Ruge a proclamat că Hegel îşi trădase propriul idealism atunci când absolutizase anumite forme particulare de viaţă socială şi spirituală (statul prusac, creştinismul protestant) ca fiind împlinirea finală a cerinţelor raţiunii; el abandonase astfel principiul criticii eterne şi îşi transformase sistemul într-o apologie a atitudinii doar contemplative, conformiste fată de univers.

Radicalizarea Tinerilor Hegelieni a îmbrăcat trei forme principale. în filosofie, ca ruptură cu doctrina hegeliană a autoîmplinirii istoriei şi acceptare a opoziţiei dintre faptele istoriei şi Raţiunea normativă. în sfera religioasă, Tinerii Hegelieni au repudiat tradiţia creştină chiar şi sub formele diluate, panteiste, adoptând o poziţie făţiş ateistă, formulată

pentru prima dată de către Bauer şi Feuerbach. în sfera politică, au abandonat speranţele de reformă şi au acceptat perspectiva revoluţiei ca singura cale de regenerare a omenirii şi a Germaniei în particular, însă, dacă-i lăsăm deoparte pe Hess şi pe neinfluentul Edgar Bauer, acest radicalism n-a avut defel un conţinut socialist: aşteptata revoluţie se limita la schimbarea politică şi nu se lega de nicio speranţă de transformare în sistemul proprietăţii şi al producţiei. Spre deosebire de Hegel, care vedea o separaţie inevitabilă între stat, cu instituţiile lui politice, şi „societatea civilă" ca totalitate a intereselor private şi particulare, Tinerii Hegelieni, în faza lor radicală, credeau că în societatea perfectă a viitorului diferenţa dintre cele două aspecte avea să dispară. Hegel însuşi nu considera posibilă dispariţia oricărei tensiuni dintre interesul general şi interesele private divergente ale indivizilor, ci doar că această tensiune putea fi diminuată prin mijlocirea aparatului oficial care-şi identifica propriul său interes cu cel al statului. în concepţia lui Hegel, statul ca mod de fiinţare colectivă nu era obligat să se justifice prin interesul indivizilor care îl compun; dimpotrivă, binele lor suprem şi absolut consta în apartenenţa la stat. De aici, urma că funcţia statului de a guverna peste interesele divergente ale societăţii civile putea fi justificată prin valoarea statului în şi pentru sine. Doctrina politică a lui Hegel exprima ideologia birocraţiei prusace şi, în viziunea sa, binele general, adică binele statului era independent de interesele private şi nu deriva din ele; dimpotrivă, interesul individului şi valoarea sa esenţială rezidă în a fi cetăţean al statului. Tinerii Hegelieni respingeau însă total această viziune. Proclamându-şi propriul lor ideal republican şi revendicând participarea generală a poporului la viaţa politică, cu vot universal pe bază de egalitate, libertatea presei şi a criticii publice şi un guvern liber ales care să reprezinte cu adevărat întreaga comunitate, ei credeau că, odată înfăptuite toate acestea, nu va mai exista nicio deosebire între binele general şi interesele private. Atunci când instituţiile politice sunt o emanaţie liberă a poporului, ele nu li

se pot înfăţişă indivizilor ca nişte forţe străine; un stat în care educaţia ar trezi conştiinţa universală a fiecărui cetăţean individual şi l-ar face conştient de imperativele Raţiunii ar semnifica unitatea dintre interesele private şi cele publice. în felul acesta Tinerii Hegelieni resuscitau idealismul republican al secolului al XVIII-lea, încrezători că educaţia şi libertăţile politice aveau să rezolve toate problemele sociale fără a fi nevoie de modificarea sistemului proprietăţii pe care se bazau producţia materială şi schimburile economice.

Tinerii Hegelieni au jucat un rol important în deşteptarea intelectuală a Germaniei şi în răspândirea ideilor democratice. Dar, în ciuda interesului pe care l-au stârnit, ei n-au izbutit să facă din filosofía lor nucleul unei mişcări politice în care să fie antrenate forţele sociale semnificative ale ţării. Scindarea Stângii Hegeliene, care a început după ce Deutsche Jahrbücher a fost suspendat în 1843, a luat forma unor idei ce postulau o opoziţie generală între gândirea abstractă şi viaţa politică. începuturile acestei disoluţii a mişcării au coincis în timp cu gândirea timpurie a lui Marx, care a crescut în mijlocul Stângii Hegeliene, dar, încă de când accepta categoriile ei filosofice şi modul ei de a identifica problemele de rezolvat, a dat limpede de înţeles că împărtăşea o viziune esenţial diferită despre istorie.

III

GÂNDIREA LUI MARX ÎN CEA MAI TIMPURIE FAZĂ A EI

1. Prima tinereţe şi studiile

Atunci când Marx a venit în contact cu Stânga Hegeliană, aceasta era deja o mişcare conştientă de propria-i identitate. La universitate a putut fi martorul conflictului dintre raţionalismul hegelian şi doctrina conservatoare a aşa-numitei Scoli Istorice a

Dreptului (Historische Rechtsschule). Educaţia primită de tânărul Marx acasă şi propriu-i temperament critic au favorizat dezvoltarea de timpuriu a unei concepţii radicale.

Karl Marx s-a născut în Trier la 5 mai 1818, din părinţi evrei cu o îndelungată tradiţie rabinică pe ambele linii. Bunicii lui au fost rabini; tatăl său, un avocat înstărit, şi-a schimbat prenumele din Herschel în Heinrich şi a adoptat protestantismul, ceea ce, în Prusia, era o condiţie a emancipării profesionale şi culturale. Tânărul Marx a fost crescut în spirit liberal-democrat. În toamna anului 1835, după terminarea gimnaziului din Trier, s-a înscris ca student în drept la Universitatea din Bonn. În încercările poetice timpurii ale lui Marx se simte influenţa filosofici romantice, popularizată la universitate de August von Schlegel. Primul stimulent intelectual real l-a primit însă la Universitatea din Berlin, la care s-a mutat în anul următor. Deşi încă student la drept, l-au pasionat mai mult lecturile din domeniul filosofici şi al istoriei. Prima dintre aceste discipline era predată, între alţii, de Eduard Gans, considerat ca aparţinând centrului liberal al mişcării hegeliene. În viziunea sa, hegelianismul era interpretarea istoriei ca raţionalizare progresivă a lumii în conformitate cu legile ineluctabile ale spiritului; scopul principal al gândirii filosofice era să observe această evoluţie în care realitatea empirică ajungea treptat să se conformeze raţiunii universale. Gans era, de asemenea, unul dintre puţinii hegelieni din acel timp care profesau vederi socialiste, pe care şi le asimilase în versiunea lor saint-simoniană. Astfel, Marx a venit în contact din capul locului cu o formă de hegelianism care nu cerea nicidecum acceptarea obedientă a *status quo*-\A||ţ ci judecarea acestuia prin prisma dictatelor Raţiunii.

Un punct de vedere diametral opus era reprezentat la Universitatea din Berlin de către Friedrich Karl von Savigny (1779—1861), principalul teoretician al Şcolii Istorice a Dreptului şi autor de lucrări de istorie a dreptului roman; el a mai scris şi broşura *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung unä*

Rechtswissenschaft {Despre vocaţia pentru legislaţie şi jurisprudenţâ a timpului nostru, 1814). Filosofia lui Savigny exprima concepţia potrivit căreia normele trebuie degajate din realitatea vieţii şi, în particular, că întregul drept trebuie să se bazeze pe legiuiri pozitive, cutume şi reguli consacrate de tradiţie. Conservatorismul său se opunea tranşant doctrinei iluministe după care legile şi instituţiile trebuie justificate prin norme abstracte în faţa tribunalului Raţiunii suverane, indiferent de legile şi instituţiile validate efectiv în virtutea tradiţiei istorice. Radicalismul politic era exprimat în cultul raţiunii şi în refuzul sistematic de a recunoaşte autoritatea istoriei, iar idealurile republicane izvorau dintr-o viziune despre lume aşa cum aceasta ar trebui să fie. Pentru Savigny, dimpotrivă, instituţiile şi cutumele existente, în fapt pozitive, care erau „date" de către istorie şi care îşi aveau rădăcinile în ea, aveau autoritate tocmai din acest motiv. Sursa legii, din acest punct de vedere, nu puteau fi nişte acte legislative arbitrare bazate pe presupuse cerinţe ale unei ordini sociale raţionale; adevăratele surse ale întregii legislaţii erau dreptul cutumiar şi istoria. Această doctrină conservatoare oferea o justificare şi sanctificare a ordinii politice existente pentru simplul motiv că ea exista în formă pozitivă, iar orice încercare de a o ameliora în numele unei imaginare ordini superioare era *a priori* sortită eşecului. Toate elementele feudale din înapoiata Germanie meritau venerate, legitimitatea lor fiind dovedită prin chiar vechimea lor. La Savigny, acest cult iraţional al „pozitivităţii" se combina cu credinţa în natura „organică", suprarraţională a comunităţilor sociale, în particular a celei naţionale. Societăţile umane nu erau instrumente ale cooperării raţionale, ci erau sudate de o coeziune nonraţională care se justifică prin ea însăşi, indiferent de orice considerent utilitar.

Subiectul légiférant este naţiunea, care, în mod spontan, evoluează şi îşi modifică legile. Naţiunea e un tot indivizibil, iar legile, întocmai ca obiceiurile şi limba, nu sunt decât una dintre
expresiile individualităţii colective. Nu poate exista,

aşa cum pretind utopiştii, o unică formă „raţională” de legislaţie pentru toate popoarele, oricare ar fi tradiţiile acestora. Legiferarea nu este un lucru arbitrar: legiuitorul găseşte un sistem juridic particular în vigoare şi nu poate să formuleze decât schimbările survenite în conştiinţa juridică drept urmare a dezvoltării organice a comunităţii. În opoziţie hotărâtă cu teoriile utilitariste şi raţionaliste şi în strânsă alianţă cu filosofía romantică, Savigny a fost adevăratul promotor al ideii că „tot ceea ce este este drept”, idee atribuită, altminteri, lui Hegel de către unii dintre discipolii şi unii dintre oponentii săi ca o interpretare posibilă a dictonului său ca „ceea ce e real este şi raţional”. În realitate, Savigny nu s-a inspirat din Hegel, care a criticat vederile lui conservatoare. Hegel, deşi refuza să opună procesului istoric real dictatele arbitrare ale Raţiunii, nu era dispus să accepte ordinea existentă ca fiind demnă de respect prin simplul fapt că există.

Tinerii Hegelieni radicali, care pretindeau să judece realitatea empirică prin prisma exigenţelor raţiunii, şi Savigny, care cerea ca realitatea să fie acceptată ca dată, reprezintă soluţii opuse ale problemei spre care s-a focalizat gândirea timpurie a lui Marx. Hegel, cu ambiguităţile şi cu formulările lui incomplete, se situa între cele două extreme, iar poziţia lui Marx în această chestiune- cheie era mai apropiată de Hegel decât de Tinerii Hegelieni. Concepţia conservatoare a Şcolii Istorice a Dreptului îi era total străină lui Marx, iar în vara anului 1842 el a satirizat-o direct într-un articol al său din Rheinische Zeitung despre filosofía istoriei a lui Gustav Hugo. („Pentru el [Hugo] , *tot ce există* reprezintă o *autoritate*, iar orice autoritate reprezină un *temei...* într-un cuvânt: *eczema este tot atât de pozitivă* [valabilă] *ca pielea”}* Dar, tot aşa, Marx nu a adoptat niciodată în forma ei extremă opoziţia proclamată de Tinerii Hegelieni sau, mai degrabă, de Fichte dintre ceea ce trebuie sa fie şi ceea ce istoriceşte este, între comandamentele raţiunii şi ordinea socială reală, deşi punctul lui de vedere avea mai multe afinităţi cu punctul lor de vedere decât cu celălalt. într-o fază foarte timpurie a evoluţiei sale

intelectuale, el se străduia să interpreteze principiul revoluţionar al negativităţii permanente a spiritului într-un mod care să nu implice suveranitatea absolută a acestuia. El nu accepta Absolutul sub formă de standard raţional ce se impune lumii venind din afară şi neţinând cont de faptul istoric; el a căutat să prezerve punctul de vedere antiutopic al lui Hegel şi să păstreze respectul fată de caracteristicile factuale incontestabile ale lumii aşa cum o cunoaştem.

2. Filosofía elenistâ aşa cum o înţelegeau hegelienii

Strădania lui Marx de a-şi defini o poziţie proprie între utopia racionalista şi cultul conservator al „pozitivităţii” poate fi identificată în studiile sale timpurii despre filosofía greacă postaristotelică. Interesul său pentru această temă era cât se poate de îndreptăţit. Tinerii Hegelieni erau foarte preocupaţi de filosofía elenistă, deoarece simţeau că există o analogie între perioada de după Alexandru cel Mare, marcată de crepusculul ideilor panelene şi de dezintegrarea marii sinteze aristotelice, şi propria epocă, martoră a eşecului napoleonian de a uni Europa şi a colapsului încercării hegeliene de a construi o filosofie universală. Tinerii Hegelieni, într-un fel, reabilitau şcolile postaristotelice – pe epicureici, sceptici şi pe stoicii târzii – şi scoteau în evidenţă valori ale acestora pe care Hegel le neglijase. Hegel, în fapt, acuzase toate aceste şcoli (pe care le-a analizat cu precădere în formele lor romane) de eclectism şi irelevanţă, declarând că singurul lor scop era de a cultiva în suflete indiferenţa în faţa unei realităţi crude şi lipsite de speranţă. Ele ar fi oferit o reconciliere imaginară cu lumea printr-o gândire repliată asupra sa însăşi şi care a pierdut contactul cu obiectul şi o voinţă al cărei unic scop ar fi fost acela de a nu avea scopuri. Filosofîile eleniste ar fi fost o apărare pur negativă împotriva deznădejdii provocate de disoluţia legăturilor politice şi sociale în Roma Imperială. Potrivit viziunii lui Hegel, un mod de a fi în care intelectul se retrăgea într-o autocontemplare sterilă era condamnat la o individualitate abstractă, pe când individualitatea concretă era nevoită să se reîmprospăteze printr-un contact neîntrerupt cu lumea exterioară.

Pe de altă parte, în opinia lui Bruno Bauer, aceste „filosofii ale conştiinţei de sine” nu erau nicidecum doar nişte expresii negative ale neputinţei. Dacă pentru individul strivit sub ruinele lumii sale de odinioară ele făceau posibilă obţinerea unei anumite

emancipări spirituale prin autorepliere şi dacă izbuteau să protejeze într-o anumită măsură conştiinţa sa faţă de agresiunea lumii din afară, înseamnă că, oferind o bază pentru autonomia spirituală, ele au inaugurat o fază nouă şi necesară în dezvoltarea spiritului; ele au înzestrat spiritul individual cu autonomie, l-au făcut capabil să se afirme împotriva lumii, l-au universalizat şi eliberat, l-au ajutat să conştientizeze propria-i libertate în şi prin facultatea critică pe care o opunea realităţii corupte. Pe scurt, Hegel şi Tinerii Hegelieni au dat interpretări similare filosofiilor elenistice, dar au adoptat viziuni diferite despre importanţa lor istorică şi filosofică. După Hegel, absolutizarea conştiinţei de sine individuale n-a făcut decât să arate neputinţa spiritului filosofic, pe când, după Bauer, ea a reprezentat biruinţa intelectului critic asupra presiunii exercitate de lumea exterioară.

3. Studiile lui Marx despre Epicur. Libertatea şi conştiinţa de sine

într-un stadiu timpuriu al studiilor sale beriineze, Marx a suferit o convertire la hegelianism şi a frecventat un club al tinerilor absolvenţi care interpretau doctrina maestrului într-un spirit radical. Pentru teza de doctorat, el intenţionase iniţial să analizeze toate cele trei şcoli de gândire elenistice. Subiectul s-a dovedit însă prea vast, încât Marx s-a decis, până la urmă, să se restrângă la un singur aspect al epicureismului, mai precis la o comparaţie între filosofia naturii a lui Epicur şi atomismul lui Democrit. A lucrat la această disertaţie de la începutul anului 1839, iar în aprilie 1841 a obţinut titlul de doctor la Universitatea din Jena. Intenţiona să-şi publice lucrarea de disertaţie, dar curând a fost absorbit de alte preocupări. Lucrarea a rămas în manuscris, care sa păstrat, cu câteva lacune. A fost publicată parţial de Mehring în 1902, iar în 1927 a apărut, însoţită de note introductive, în *Marx-Engels Gesamtausgabe,*

Titlul lucrării era *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit şi filosofia naturii la Epicur,* era scrisă în

stil romantic şi în conformitate cu categoriile logicii hegeliene. Este clar că, în ceea ce priveşte relaţia dintre spirit şi lume, Marx era departe de formularea punctului de vedere pe care avea să-l exprime peste trei sau patru ani. Totuşi, comparând disertaţia cu scrierile sale ulterioare, putem detecta începuturile unei distanţări atât de crezul Tinerilor Hegelieni în supremaţia spiritului critic, cât şi de conservatorismul hegelian. Folosind scrierile lui Marx din anii 1843—1845 drept cheie pentru interpretarea disertaţiei, putem vedea în aceasta din urmă o încercare a autorului de a-şi declara legătura cu o tradiţie filosofică particulară, cea care cere ca spiritul să nu rămână aservit faptelor existente şi nici să nu creadă în autoritatea absolută a unor criterii normative pe care le descoperă liber înăuntrul său, fără a se sinchisi de acele fapte, ci să facă din libertatea sa un mijloc prin care să influenţeze lumea. Marx îl critică pe Epicur, dar este mult mai sever cu criticii acestuia, îndeosebi cu Cicero şi Plutarh, care, crede el, au răstălmăcit cu totul filosofia epicureică. în unele pasaje pare a se lăsa captivat de patosul retoric al lui Lucreţiu, de revolta acestuia împotriva religiei şi de credinţa sa prometeică în demnitatea umană izvorâtă din libertate.

în opoziţie cu tradiţia care, urmându-i pe Plutarh şi Cicero, privea atomismul lui Epicur drept o corupere a fizicii democritiene de către teoria arbitrară şi fantezistă a devierilor

{parenklisis, clinamen) în mişcarea atomilor, Marx[5] argumentează că aparenta asemănare dintre cei doi filosofi ascunde o deosebire profundă şi fundamentală. Teoria epicureică a deviaţiei accidentale nu e un simplu capriciu, ci o premisă esenţială a unui sistem de gândire centrat pe ideea libertăţii conştiinţei-de-sine. Pe baza unui material adunat cu trudă (pe atunci, nu existau ediţii ale fragmentelor răzleţite din scrieri pierdute ale filosofilor greci, cum aveau să fie cele ale lui Diels şi Unser), Marx a căutat să demonstreze că intenţiile filosofice ale lui Democrit erau total

diferite de cele ale[5] lui Epicur. La Democrit, lumea

atomilor, inaccesibilă simţurilor, este opusă percepţiei, care este, inevitabil, iluzorie. El face apel la observaţia empirică, deşi e conştient că ea nu cuprinde adevărul; pentru el, însă, adevărul este lipsit de conţinut, pentru că e inaccesibil simţurilor. El preferă să rămână mulţumit cu o cunoaştere iluzorie a naturii, pe care o tratează drept scop în sine. Viziunea lui Epicur este alta: el priveşte lumea ca pe un „fenomen obiectiv” şi acceptă necritic mărturia percepţiei (expunându-se prin aceasta zeflemisirii nemeritate din partea exponenţilor „simţului comun”). Ceea ce îl preocupă însă nu este cunoaşterea lumii, ci dobândirea ataraxiei sau auto cunoaşterii prin conştiinţa libertăţii individuale. *Parenklisis*-*A* constă în actualizarea libertăţii, care este esenţială pentru atom. Această actualizare stă sub semnul contradicţiei, dat fiind că viziunea despre atom a lui Epicur implică negarea tuturor calităţilor; existenţa lui reală este însă supusă în mod necesar tuturor determinărilor cantitative, cum sunt mărimea, forma şi greutatea. Atomul, ca principiu al fiinţei, nu ca unitate fizică, este, pentru Epicur, o proiecţie a libertăţii absolute proprii auto cu no aş terii, dar el e în acelaşi timp preocupat să evidenţieze lipsa de realitate şi fragilitatea naturii concepute ca o lume de atomi. Teoria sa despre meteori era menită să arate, potrivit lui Marx, că, potrivnic credinţei tradiţionale, corpurile cereşti nu sunt veşnice, neschimbătoare şi nepieritoare; dacă ar fi aşa, ele ar copleşi, prin măreţia şi permanenţa lor, autocunoaşterea şi ar priva-o de libertate. Mişcările lor pot fi explicate prin numeroase cauze, iar orice explicaţie nemitologică este la fel de bună ca oricare alta. Epicur privează astfel natura de unitate şi o face plăpândă şi trecătoare, pentru că, altminteri, seninătatea conştiinţei de sine ar fi tulburată. Minimalizarea naturii (care pe Epicur nu-l interesează din punctul de vedere al ştiinţei fizice) înseamnă îndepărtarea unei surse de nelinişte; această minimalizare îi dă spiritului sentimentul propriei supremaţii şi al libertăţii totale faţă de lume. Atomul, care e un principiu metafizic, este degradat în cea mai perfectă formă a existenţei sale – cerurile.

Cea mai mare sursă de spaime este înlăturată prin năruirea miturilor care opun fragilitatea conştiinţei de sine nemuririi naturii supraterestre. Inamicul, pentru Epicur, este orice formă de fiinţare determinată care este relativă la altceva, dependentă de altceva. Atomul este fiinţă-pentru-sine şi însăşi natura lui implică necesitatea devierii de la linia dreaptă. Legea sa este absenţa legii, adică hazardul sau spontaneitatea. *ParenkUsis*-*A* nu este o calitate sensibilă (el nu se produce, după cum spune Lucreţiu, în vreun loc sau moment particular), ci este sufletul atomului, rezistenţa care este inseparabilă de acesta şi deci şi de noi înşine.

Marx[5] vede în Epicur un distrugător al miturilor greceşti şi un filosof care pune în evidenţă destrămarea comunităţii tribale. Sistemul său distrugea cerul vizibil al anticilor ca piatră unghiulară a vieţii politice şi religioase. Marx se raliază, ca să spunem aşa, ateismului epicureic, pe care, în această fază a evoluţiei sale, îl priveşte ca pe o provocare adresată simţului comun de către elita intelectuală.

> Filosofîa, câtă vreme mai pulsează un strop de sânge în inima ei atotbiruitoare, cu desăvârşire libera, va striga fără încetare, împreuna cu Epicur, adversarilor ei: „Nelegiuit nu este acela care reneagă zeii mulţimii, ci acela care atribuie zeilor închipuirile mulţimii.”

Mai mult, disertaţia introduce şi tema înstrăinării religioase prin analogie cu înstrăinarea vieţii economice. Referindu-se într- un pasaj incidental (şi critic) la respingerea kantiană a argumentului ontologic al existenţei lui Dumnezeu, Marx scrie:

> Dovada ontologică nu înseamnă altceva decât: „Ceea ce îmi reprezint eu realmente *realiter]* este pentru mine o reprezentare reală”, are efect asupra mea şi, în acest sens, se poate spune ca atât zeii păgâni, cât şi Dumnezeul creştin au avut *cu toţii* o existenţă reală. N-a stăpânit oare efectiv străvechiul Moloh? N-a fost oare Apolo de la Delphi o forţă reală în viaţa grecilor? Aici, nici critica lui Kant nu poate să facă nimic. Dacă cineva îşi închipuie că are o suta de taleri, dacă această idee nu este pentru el ceva arbitrar, subiectiv, dacă crede în ea, atunci cei o sută de taleri imaginari au pentru el aceeaşi valoare ca o sută de taleri reali. El va face, de pildă,

> datorii în contul acestei fantezii, el va acţiona *aşa cum a acţionat întreaga omenire, făcând datorii în contul zeilor ei...* Talerii reali au aceeaşi existenţă ca zeii imaginari. îşi are talerul real existenţa altundeva decât în reprezentare, fie ea şi o reprezentare generala sau, mai bine zis, colectivă a oamenilor? Adu bani de hârtie intr-o tară în care această folosire a hârtiei este necunoscută şi oricine va râde de reprezentarea ta subiectivă. Vino cu zeii tăi într-o rară în care sunt recunoscuti alti zei şi ti se va demonstra că eşti obsedat de fantezii şi de abstracţii. Şi pe bună dreptate... *Ceea ce o anumită ţară este pentru anumiţi zei străini* ţara raţiunii pentru Dumnezeu, *în general, adică un ţinut în care existenţa lui încetează.*

Kpă cum arată acest pasaj, imaginea ă la Feuerbach a omului care este condus de propriile-i închipuiri, nefiind conştient că el este creatorul lor, astfel încât dominaţia lor asupra sa este reală, şi nu doar închipuită, se leagă în mintea lui Marx din această perioadă cu rolul necesar pe care-l joacă „închipuirea” în puterea banului. Aceasta e o prefigurare timpurie, obscură a teoriei „fetişismului mărfii”, dezvoltată de Marx mai târziu.

Dar, cu toate că Marx le acordă lui Epicur şi Lucreţiu meritul de a fi eliberat lumea antica de spaimele provocate de zeităţi şi de o Natura străină şi de a fi restabilit conştiinţa spiritului privind propria-i libertate, el vede în libertatea epicureană o fugă de lume, o încercare a spiritului de a se retrage într-un loc de refugiu. În filosofía lui Epicur, idealul de înţelepciune şi speranţa în fericire îşi au rădăcinile în dorinţa de a rupe legăturile cu lumea. Ele sunt o expresie a spiritului unei epoci nefericite în care...

> ... zeii lor au pierit, iar noua zeiţă apare încă nemijlocit sub forma destinului antic, a luminii pure şi a întunericului de nepătruns... Pricina nefericirii constă în aceea că spiritul vremii, monada spirituală, bogată în sine, care s-a format ideal în toate direcţiile, nu poate să recunoască o realitate care s-a format în afara ei. Partea fericită a acestei nefericiri este forma subiectivă, modalitatea în care filosofía, în sensul de conştiinţă subiectivă, se raportează la realitate. Aşa au fost, de pildă, filosofía epicuriană şi cea stoică, o fericire pentru timpul lor; tot aşa, după apusul soarelui tuturor, fluturele de noapte caută lumina lămpilor pe care oamenii le aprind fiecare pentru sine.

Marx priveşte libertatea monadică a lui Epicur drept o fugă de realitate; el obiectează nu împotriva

credinţei în libertatea spiritului, ci împotriva ideii că această libertate poate fi dobândită întorcând spatele realităţii, că ea este o chestiune de independenţă, nu una de creativitate.

> Cel care, în loc să construiască cu propriile sale mijloace lumea întreagă, să fie demiurg, preferă să se scormonească veşnic în interiorul lui îşi atrage
>
> anatema spiritului şi asupra lui se abate interdicţia, dar în sens invers; el este izgonit din templu şi lipsit de desfătarea interna a spiritului şi ajunge sa se legene în meditaţii pe tema propriei sale beatitudini, iar noaptea, în somn, sa se viseze pe sine însuşi.

Această primă lucrare a lui Marx se menţine aproape cu totul în limitele gândirii Tinerilor Hegelieni. Aracul impetuos împotriva religiei şi convingerea în rolul creator al spiritului în istorie nu depăşesc orizontul Tinerilor Hegelieni, lucru valabil şi pentru critica epicureismului ca filosofie în care spiritul caută să scuture jugul naturii şi să se înfăşoare într-o autonomie pur subiectivă. Nici la Tinerii Hegelieni supremaţia spiritului nu era legată de o dorinţă de izolare, ci era precondlţia unui atac critic la adresa iraţionalităţii lumii empirice. Cu toate acestea, putem sesiza în disertaţia lui Marx germenele a ceea ce mai târziu avea să se constituie ca „filosofie a praxisului” în contrast cu filosofía critică a Tinerilor Hegelieni. Diferenţa de căpătâi dintre aceasta din urmă şi filosofía ajunsă la maturitate a lui Marx poate fi descrisă astfel. În filosofía critică, spiritul liber intră în lume ca o permanentă negaţie a ei, ca un act de judecată normativ asupra vieţii factuale, o declaraţie privitoare la cum trebuie să fie lumea, indiferent de cum este ea acum. Astfel înţeleasă, filosofía critică se plasează în mod constant mai presus de lume. Ea nu caută să se separe de aceasta, ci s-o afecteze şi să-i tulbure stabilitatea; dar, în acelaşi timp, ea îşi păstrează o autonomie de judecător, iar etaloanele cu care măsoară realitatea nu le scoate din această realitate, ci din sine însăşi. Filosofía praxisului, în schimb, declară că filosofía, în măsura în care este pur critică, este autodistructivă, dar că misiunea ei

critică se împlineşte până la capăt atunci când ea încetează să fie doar gândire despre lume şi devine parte a vieţii umane. Funcţia ei este, aşadar, de a suprima distincţia dintre istorie şi critica intelectuală sau morală a istoriei, dintre praxisul subiectului social şi conştiinţa sa despre acest praxis. Cât timp teoria este judecătorul suveran al practicii, există o falie între spiritul individual şi mediul său, între gândire şi lumea oamenilor. A suprima această falie înseamnă a te debarasa de filosofie şi de „falsa conştiinţă", deoarece, atâta vreme cât conştiinţa înseamnă
înţelegerea din afară a unei lumi iraţionale, ea nu poate fi întelegerea-de-sine a acelei lumi sau constiinta-de-sine a dezvoltării ei naturale. Pentru ca identificarea constiintei-de-sine
cu procesul istoric să reprezinte o perspectivă reală, acea conştiinţă-de-sine trebuie să se dezvolte din presiunea imanentă a istoriei înseşi, şi nu din nişte principii de raţionalitate extraistorice. Se impune, aşadar, să găsim în istoria însăşi condiţiile care o pot face raţională, altfel spus, condiţiile graţie cărora evoluţia ei empirică poate să coincidă cu conştiinţa participanţilor la ea, şi să abolim falsa conştiinţă, conştiinţa care contemplă lumea fără a fi, însă, deocamdată, conştiinţa-de-sine a acesteia.

Unele pasaje din teza de doctorat a lui Marx cuprind o expresie embrionară a „filosofici praxisului" în sensul explicat aici. El observă, de pildă, că, atunci când filosofía *ca voinţă* se întoarce împotriva realităţii empirice, ea este un inamic al ei înseşi *ca sistem',* în forma sa activă ea se opune propriului său eu osificat. Această contradicţie se rezolvă printr-un proces în care lumea „devine filosofică", pe când filosofîa se transformă în istorie a lumii. în acest conflict, conştiinţa de sine filosofică îmbracă o dublă formă: pe de o parte, cea de filosofic pozitivă, care caută să vindece filosofía de toate deficienţele ei şi *se întoarce asupra sa însăşi,* iar pe de alta, o atitudine liberală, care se adresează critic lumii şi, afîrmându-se ca instrument al criticii, tinde în mod inconştient să se autoelimine ca filosofic. Doar această din urmă metodă este capabilă să

aducă un progres real. Un înţelept antic care căuta să opună realităţii „substanţiale” propria judecată liberă era cu necesitate înfrânt, pentru că nu putea să se desprindă de acea „substanţialitate” şi, condamnând-o, se condamna totodată în mod inconştient şi pe sine. Epicur a încercat să elibereze omenirea de dependenţa ei de natură, transformând, de fapt, aspectul imediat al conştiinţei, fiinţa-pentru-sine a acesteia, într-o formă de natură. în realitate, însă, nu putem deveni independenţi de natură decât facând-o proprietate a raţiunii, ceea ce, la rândul său, reclamă să fie recunoscută raţionalitatea naturii înseşi.

Când examinăm cu luare-aminte aceste remarci din disertaţie, percepem în ele rudimentele unei noi viziuni: perspectiva ca filosofîa să fie integrată istoriei şi, astfel, abolită şi convingerea că spiritul trebuie să privească „raţionalitatea” lumii drept temei pentru propria emancipare, adică absorbirea lui de către realitatea asupra căreia este îndreptat. Vedem schiţat aici viitorul ideal în care dispare deosebirea dintre viaţă şi gândirea despre viaţă, astfel încât omul devine liber în urma reconcilierii conştiinţei de sine cu

lumea empirică. Tot aici vedem şi germenele[1] a ceea ce urma să devină teoria falsei conştiinţe.[5] Marx era conştient că filosofii au, pe lângă structura făţişă a ideilor lor, o infrastructură care le rămâne necunoscută; gândirea lor, aşa cum o prezintă ei înşişi, este diferită de cristalizarea sistemelor în care îşi află expresie activitatea subterană a adevăratei cunoaşteri filosofice. Adevărata

[3] sarcină a istoricului filosofici este să descopere aceasta structură subiacentă, inconştientă, ceea ce Marx a încercat să facă în privinţa lui Epicur.

Această lucrare timpurie nu cuprinde însă nicio referire, fie şi în termeni generali, la cauzele sociale care-i fac pe filosofi să se autoamăgească, la condiţiile sociale care ar putea să elimine falsa

conştiinţă şi să restabilească unitatea dintre experienţă şi autocunoaştere. Marx încă mai gândeşte în termenii unei opoziţii abstracte dintre spirit şi lume, dintre conştiinţa de sine şi natură, dintre om şi Dumnezeu. Filosofîa lui nu şi-a continuat procesul de cristalizare înainte ca el să fi intrat într-un contact mai strâns cu realităţile politice şi să se fi angajat în jurnalismul politic din vremea sa.

IV

HESS SI FEUERBACH

În anul 1841, când Marx termina de redactat disertaţia sa despre Epicur, apăreau la Leipzig două cărţi importante, ai căror autori aveau să influenţeze activitatea sa timpurie şi să-l ajute să se desprindă treptat de schemele curente ale gândirii Tinerilor Hegelieni. Moses Hess, autorul *Triarhiei europene,* a făcut cea dintâi tentativă de integrare a moştenirii filosofice hegeliene cu idealurile comuniste; Ludwig Feuerbach, autorul *Esenţei creştinismului,* a eliberat Stânga Hegeliană de aservirea ei faţă de filosofía conştiinţei de sine şi nu numai că a dus critica credinţei religioase până la ultimele ei consecinţe, ci a extins critica sa şi asupra idealismului filosofic, susţinând fără echivoc punctul de vedere care tratează spiritul ca pe un produs al naturii.

1. Hess. Filosofia acţiunii

Moses Hess (1812—1875), fiul autodidact al unui negustor din Renania, a fost crescut în spiritul ortodoxiei iudaice riguroase. În tinereţe a fost atras de scrierile lui Spinoza şi Rousseau; de la primul a preluat credinţa în unitatea lumii şi în identitatea dintre raţiune şi voinţă, iar de la cel de-al doilea, convingerea privind egalitatea de la natură a oamenilor. A venit în contact cu idei socialiste din Franţa, dar curând a fost atras în mişcarea Tinerilor Hegelieni, compunându-şi din toate aceste surse propria filosofic, comunistă. Scrierile sale, inclusiv cele din perioada când se afla sub influenţa lui Marx,

sunt străbătute în mod invariabil de vizionarism. Lacunele din educaţia sa şi firea sa entuziastă l-au împiedicat să dea ideilor sale o formă coerentă şi metodică, dar multe dintre ideile sale au contribuit considerabil la formarea concepţiei lui Marx despre socialismul ştiinţific.

în prima sa carte, *Istoria sacră a umanităţii* (1837), Hess prezicea o nouă eră a alianţei omului cu Dumnezeu, când, prin acţiunea unor infailibile legi istorice întruchipate în acte umane conştiente, urma să se producă reconcilierea definitivă a neamului omenesc, să ia naştere o societate liberă şi egalitară bazată pe iubirea reciprocă şi pe comunitatea bunurilor. El sugera pentru prima dată că revoluţia socială avea să survină ca urmare a inevitabilei adânciri a decalajului dintre bogăţia crescândă, de o parte, şi sărăcia crescândă, de cealaltă. În *Triarhia europeană* (1841) el îşi baza comunismul pe o schemă hegeliană, străduindu-se totodată să dezbare hegelianismul de tendinţele lui contemplative, retrospective şi să-l transforme într-o filosofie a acţiunii. Asemenea altor tineri hegelieni (inclusiv, după cum vom vedea, lui Marx), dorea să vadă realizată o alianţă între geniul speculativ german şi simţul politic francez, astfel încât filosofía germană să poată lua o formă substanţială în loc să rămână doar pe tărâmul meditaţiei teoretice. „Filosofía acţiunii", aşa cum o concepea Hess, era o dezvoltare a ideilor lui Cieszkowski. Istoria omenirii era împărţită în trei stadii. în Antichitate, spiritul şi natura erau aliate între ele, dar într-un mod neconştientizat; spiritul lucra în istorie fără niciun intermediar. Creştinismul a produs o diviziune prin care spiritul s-a retras în sine. În zilele noastre, unitatea dintre spirit şi natură este pe cale de a se reface; ea nu va mai fi însă stihinică şi nereflectată, ci conştientă şi creatoare. Cel care a inaugurat epoca modernă a fost Spinoza, al cărui Absolut realiza, deşi încă doar în planul teoriei, unitatea fiinţării-în-sine cu fiinţarea pentru-sine, identitatea dintre subiect şi obiect. În hegelianism, acest mod de a înţelege identitatea dintre subiect şi obiect şi-a atins apogeul, dar numai ca un act intelectual. Hegel se mulţumea

să interpreteze istoria trecută, lipsindu-i puterea de a face din filosofie un instrument de modelare conştientă a viitorului. Trecerea de la filosofía trecutului la cea a viitorului, de la interpretare la acţiune, este opera Stângii Hegeliene. Esenţa ultimului stadiu constă în faptul că ceea ce spiritul plănuieşte să aibă loc în istorie va fi rezultatul acţiunii libere. în acest stadiu, libertatea umană şi necesitatea istorică coincid într-un singur act: ceea ce *trebuie* să aibă loc în virtutea legii istorice *poate* avea loc doar printr-o activitate absolut liberă. Istoria sacră, adică lucrarea spiritului în istoria umană, devine atunci acelaşi lucru cu istoria *tout court.* Depăşirea hegelianismului constă cu precădere în aceasta, că, de acum încolo, filosofía prefigurează viitorul, conştientă de necesitatea istorică, dar tot aşa şi de faptul că numai prin libertate se poate întrupa necesitatea în istoria reală. în felul acesta, istoria trecută va fi şi ea sanctificată prin relaţia sa cu viitorul, care va constitui împlinirea misiunii istorice a omenirii. Hegel excludea această relaţie decretând că dialectica nu se putea aplica la viitor, ceea ce l-a făcut incapabil să sanctifice trecutul, deşi îşi dorise lucrul acesta. Libertatea spiritului, iniţiată de Reforma Germană şi desăvârşită teoretic de filosofîa germană, trebuie să se alieze cu libertatea acţiunii, inaugurată de Revoluţia Franceză. Când se va realiza această alianţă, Europa va cunoaşte o regenerare rapidă, împlinirea creştinismului şi religia autentică a iubirii. Religia lumii noi nu va avea nevoie de biserici sau de preoţi, de dogme sau de o divinitate transcendentă, de credinţa în nemurire sau de educaţie prin frică. Dumnezeu îi va ajuta pe oameni nu din afară, pedepsind sau instruind, ci se va manifesta în ei prin spontaneitatea iubirii şi prin curaj. Separaţia Bisericii de stat îşi va pierde rostul, deoarece, spre deosebire de situaţia din Evul Mediu, când unitatea lor era doar contingenţă, ele se vor identifica într-o unitate socială fundamentală: viaţa seculară şi cea religioasă se vor contopi, iar crezurile particulare se vor vădi anacronice. într-o societate cimentată în mod voluntar dinăuntru, fără constrângere, nu va

mai exista antagonism între ordinea publică şi libertate, care se vor susţine reciproc, în loc să se limiteze una pe cealaltă. Pentru aceasta trebuie ca, mai întâi, principiul iubirii să triumfe în viaţa umană, iar Hess consideră că transformarea spiritelor umane este o precondiţie a comunismului. „Sclavia morală şi cea socială provin exclusiv din sclavia spirituală; şi invers, emanciparea juridică şi cea morală vor fî rezultatul necesar al eliberării spirituale.” Societatea viitorului nu va fî nevoită să se protejeze prin legi sau instituţii represive, deoarece se va baza pe armonie voluntară şi pe identitatea intereselor individuale cu cele colective ca urmare a dezvoltării conştiinţei de sine.

2. Hess. Revoluţie şi libertate

în articolele şi cărţile sale ulterioare Hess a făcut o descriere mai clară a societăţii comuniste preconizate de el şi a încercat o analiză mai profundă a cauzelor economice ale relelor contemporane; de asemenea, şi-a exprimat într-o formă mai apăsată viziunea ateistă. A rămas convins că societatea perfectă este pur şi simplu realizarea esenţei umanităţii, adică va consta în a armoniza existenţa empirică cu modelul normativ cuprins în concepţia despre om; aceasta, credea el, va înlătura orice posibilitate de conflict social, dat fiind că esenţa umanităţii se impune deopotrivă tuturor. S-a străduit să arate că principiul unităţii sociale îmbină libertatea absolută a individului cu egalitatea deplină preconizată de Fourier şi că idealul libertăţii autentice exclude proprietatea privată ca fiind incompatibilă cu esenţa universală a umanităţii. Din acest motiv, credea despre comunism, ca proiect de abolire a proprietăţii, că este justificat de credinţa în comunitatea omului ca specie. Această comunitate, odată realizată în practică, avea să înlăture deopotrivă nevoia de religie şi nevoia de politică (adică de instituţii politice), deoarece ambele sunt instrumente şi manifestări ale aservirii îndurate de bărbaţi şi femei, pe care îi dezbină egoismele în conflict. Când omul devine conştient de sine ca om

esenţial, dispare distincţia dintre gândire şi acţiune, acestea fiind ambele absorbite în procesul nediferenţiat al vieţii; în interpretarea (cu totul arbitrară) dată de Hess sinozismului, identitatea dintre raţiune şi voinţă constituie baza filosofică a acestei identităţi dintre acţiune şi gândire. Spiritul liber se va recunoaşte pe sine în toate obiectele gândirii şi acţiunii sale şi, astfel, îşi va apropria lumea în întregul ei; înstrăinarea dintre natură şi om, dintre un om şi altul, va înceta să existe: omul se va simţi cu adevărat „acasă” în univers. în lumea aşa cum a fost ea până acum, „generalităţile” fărâmiţau contactul uman real în abstracţii religioase şi politice; comunismul va înlătura contradicţia dintre individul uman şi comunitate, oferind individului posibilitatea să vadă în patrimoniul general opera propriilor sale mâini. Va dispărea înstrăinarea, adică dominaţia unor produse umane asupra oamenilor, incapabili să înţeleagă că acestea sunt cele care îi domină. Libertăţii negative, care nu este mai mult decât o limită obţinută prin lupta împotriva constrângerii, îi va lua locul autolimitarea benevolă care constituie adevărata libertate; pentru că „libertatea constă în înlocuirea îngrădirilor exterioare prin autolimitare, în conştiinţa de sine a spiritului activ, în înlocuirea determinării naturale prin autodeterminare... În sfera umană, orice autodeterminare a spiritului nu-i decât o treaptă a dezvoltării care se autodepăşeşte.” Libertatea este însă indivizibilă; servitutea socială şi cea spirituală, adică religia, merg mână-n mână; mizeria şi oprimarea duc la panaceul iluzoriu al „opiului” religios. Drept urmare, servitutea nu poate fi nici abolită doar în una dintre formele ei, de pildă cea religioasă; răul se cere extirpat de la rădăcină, şi el este înainte de toate un rău social. Criticându-l pe Feuerbach, care considera iluziile religiei rădăcina aservirii sociale, Hess argumenta că banul nu era o formă de alienare mai puţin fundamentală decât Dumnezeu. Aici se face, pesemne, simţită influenţa lui Proudhon. Esenţa înstrăinată a omului, care îşi domină creatorul, nu este numai şi nu este, în primul rând, Dumnezeu, ci banul, sângele şi măduva omului

muncitor, care îmbracă o formă abstractă şi acţionează ca standard al valorii umane. Proletarii şi capitaliştii sunt deopotrivă obligaţi să-şi vândă propria activitate vitală şi să se hrănească, precum canibalii, din produsul sângelui şi al sudorii lor proprii sub învelişul abstract al unui mijloc de schimb, înstrăinarea bănească este cea mai completă inversare a ordinii naturale a vieţii. În loc ca individul sa fîe, aşa cum cere natura, un mijloc, iar specia, un scop în sine, individul îşi subordonează specia şi face din esenţa sa generică o abstracţie lipsită de realitate care, în religie, îmbracă forma lui Dumnezeu, iar în viaţa socială, forma banului.

Opera lui Hess poartă amprenta unor lecturi pripite şi insuficient digerate şi a unor influenţe pasagere care i-au înrâurit gândirea, dar n-au fost topite într-o sinteză armonioasă. Nu este clar, bunăoară, cum ar putea fi împăcată credinţa Tinerilor Hegelieni în esenţa de specie a omului, care se realizează în timp în fiecare individ uman şi, după cum spera Rousseau, înlătura posibilitatea unui conflict între individ şi societate, cu principiul hegelian al primatului speciei asupra individului. La fel de neclar este dacă, în concepţia lui Hess, eliberarea spirituală este, în ultimă instanţă, o condiţie prealabilă a eliberării sociale, sau invers. Idealul său de comunism ca armonie desăvârşită realizată prin abolirea proprietăţii private şi a dreptului de moştenire pare destul de clar; dar Utopia sa nu se extinde dincolo de temele curente în Franţa epocii sale, dacă nu şi în Prusia. Socialismul, ca mişcare socială, era, potrivit concepţiei sale, în principal rezultatul sărăciei, deşi opoziţia dintre bogaţi şi săraci începetează deja să domine tabloul societăţii zugrăvit de el, unde primează opoziţia dintre capitalist şi proletar.

Hess a exprimat cel dintâi anumite idei care s-au dovedit deosebit de importante în istoria marxismului, deşi în opera sa ele apar doar într-o formă generalizată şi aforistică. Mai presus de toate, el a exprimat convingerea că revoluţia socială avea să fîe urmarea polarizării dintre bogăţie şi paupertate, cu dispariţia treptată a claselor de

mijloc. El a sugerat analogia dintre înstrăinarea religioasă şi cea economic, germenele analizelor marxiste de mai târziu ale fetişismului mărfii. El a încercat să rezolve opoziţia filosofică dintre necesitate şi libertate, îndeosebi în filosofía acţiunii care proclamă că, în noua fază a istoriei, ceea ce e necesar se va realiza prin activitate creatoare liberă şi care identifică conştiinţa de sine cu procesul istoric. Această idee a fost exprimată în contextul conştiinţei de sine filosofice a umanităţii, dar va reapărea la Marx sub forma convingerii privind identitatea conştiinţei de clasă cu procesul istoric în cazul privilegiat al proletariatului. Perspectiva absorbirii filosofici prin propria transpunere în realitate se regăseşte la Marx, fiind însă prezentă deja în opera lui Hess: „Când filosofîa germană va deveni practică, ea va înceta de a mai fi filosofie.” Importanţa lui Hess rezidă în faptul că el a făcut prima încercare de sinteză între filosofîa Tinerilor Hegelieni şi doctrina comunistă şi că, în numele revoluţiei sociale, a criticat speranţele Tinerilor Hegelieni într-o schimbare pur politică. Opera lui Hess stă în legătură cu mişcarea „adevăraţilor socialişti” (Karl Grün, Hermann Pütmann, Hermann Kriege), pe care, nu o dată, Marx a taxat-o – de pildă, în *Ideologia germana* şi în *Manifestul comunist* – drept o utopie reacţionară; această mişcare considera condiţiile economice existente ca nefîind decât nişte manifestări ale aservirii spirituale şi aştepta ca socialismul să se realizeze pe măsură ce oamenii vor deveni conştienţi de propria esenţă de specie. Hess, care s-a întâlnit cu Marx în toamna lui 1841, devenindu-i pentru câţiva ani prieten şi colaborator, a adoptat mai târziu, într-o anumită măsura, orientarea de clasă a socialismului marxian. Ei s-au influenţat astfel unul pe celălalt, dar Hess nu a rămas ataşat curentului teoretic socialist prezidat de Marx şi nu a adoptat nici interpretarea materialistă a istoriei în sens marxist, nici teoria marxistă a revoluţiei proletare.

3. Feuerbach şi înstrăinarea religioasă

Ludwig Feuerbach (1804—1872) era în 1841 un autor deja binecunoscut. Studiase la Berlin, cu profesori ca Hegel şi Schleiermacher, dar a abandonat de timpuriu atât idealismul hegelian, cât şi creştinismul. În *Gânduri despre moarte şi nemurire* (1830) a criticat teoriile despre viaţa veşnică, iar în *Istoria filosofici de la Bacon la Spinoza* (1833) şi în studiile despre Bayle şi Leibniz şi-a manifestat simpatia faţă de tradiţia liberei cugetări. Opunea raţiunea liberă tuturor formelor de dogmatism, preconizând reabilitarea filosofică a naturii şi critica hegelianismul pe temeiul că, întrucât începea cu spiritul, era obligat să se limiteze la spirit şi la a defini natura drept o manifestare secundară *{Andersscin)* a acestuia. Celebru a devenit însă abia cu *Esenţa creştinismului* (1841), o critică naturalistă a religiei, formulată în limbaj hegelian. Feuerbach nu agrea termenul „materialism” din pricina asociaţiilor lui morale nedorite, dar în chestiunea fundamentală adopta punctul de vedere materialist. El susţinea că „secretul teologiei este antropologia”, că, adică, tot ceea ce oamenii au spus despre Dumnezeu este o expresie în termeni „mistificaţi” a propriei lor cunoaşteri de sine. Daca se va rosti adevărul real despre religie, el se va dovedi a fi ateism sau, pur şi simplu, afirmarea pozitivă a umanităţii. În general, tot ceea ce omul poate aprehenda în gândire este obiectivarea propriei lui esenţe.

> Omul devine conştient de sine în obiect: conştiinţa obiectului este cunoaştere de sine a omului obiectul este esenţa manifestă a omului, eul sau obiectiv. Iar aceasta se aplică nu numai obiectelor spirituale, ci şi celor sensibile. Chiar şi obiectele cele mai îndepărtate de om, în măsura în care sunt obiecte pentru el, sunt manifestări ale esenţei sale.

Firește, asta nu înseamnă că lucrurile îşi datorează fiinţa conştiinţei umane, ci doar că determinările prin care le aprehendăm sunt determinări ale noastre proiectate asupra obiectului, astfel încât lucrurile sunt întotdeauna percepute în termeni umani şi sunt proiecţia şi imaginea conştiinţei noastre de noi înşine. Pe de altă parte, „fără obiect, omul nu este nimic”; abia în obiectivitate el se

recunoaşte pe sine. Această idee a interdependenţei dintre subiect şi obiect (în cadrul căreia subiectul se constituie în autocunoaştere prin obiect, iar obiectul se constituie în proiecţia autocunoaşterii) nu este analizată mai îndeaproape de Feuerbach; în general, el o exprimă prin formula că omul aparţine esenţei naturii (orice ar spune materialismul vulgar), iar natura, esenţei omului.

Pe Feuerbach ba preocupat însă, mai cu seamă, genul particular de obiectivare care apare în înstrăinarea religioasă. Când oamenii se raportează în chip esenţial şi necesar la obiect, când afirmă în el plinătatea şi perfecţiunea esenţei lor de specie, acel obiect este Dumnezeu. Dumnezeu este, aşadar, proiecţia în închipuire a esenţei-de-specie a omului, totalitatea puterilor şi atributelor acestuia ridicate la nivelul infinităţii. Orice esenţă de specie este „infinită” în sensul că, fiind esenţă, posedă perfecţiunea şi reprezintă un model sau standard pentru fiinţele individuale. Cunoaşterea lui Dumnezeu de către om este o încercare a acestuia de a se percepe pe sine în oglinda exteriorităţii; omul îşi exteriorizează esenţa înainte de a şi-o recunoaşte în el însusi, iar) J ? 1 opoziţia dintre Dumnezeu şi om este o versiune „mistificată” a opoziţiei dintre specie şi individ. Dumnezeu nu poate, în principiu, să aibă alte predicate decât pe cele abstrase de oameni din ei înşişi; el este real în măsura în care aceste predicate sunt reale. Religia, însă, inversează relaţia dintre subiect şi predicate, acordând predicatelor umane – sub formă de zeitate – primatul faţă de ceea ce este real, uman şi concret. Religia este o dedublare a omului, a raţiunii şi a sensibilităţii sale, este transferul calităţilor lui intelectuale şi afective asupra unei imaginare fiinţe divine care îşi afirmă propria independenţă şi începe să-şi tiranizeze creatorul, înstrăinarea religioasă, „visul spiritului”, este nu doar o eroare, ci şi o sărăcire a omului, întrucât îi răpeşte acestuia toate calităţile şi facultăţile superioare spre a le conferi divinităţii. Cu cât religia îmbogăţeşte esenţa lui Dumnezeu, cu atât devitalizează omul; natura religiei este cel mai clar simbolizată în ritualul jertfei de sânge. Umanitatea

trebuie neapărat umilită, degradată şi despuiată de demnitate pentru ca zeitatea să poată fi înfăţişată în măreţia ei. „Omul afirmă în Dumnezeu ceea ce neagă în el însuşi.” în plus, religia paralizează capacitatea oamenilor de a trăi împreună în concordie, pentru că deviază energia iubirii înspre divinitate şi transferă comunitatea reală a oamenilor într-un cer imaginar. Ea distruge sentimentele de solidaritate şi de iubire reciprocă, încurajează egoismul, dezaprobă toate valorile vieţii pământeşti şi face cu neputinţă egalitatea şi armonia sociale. A detrona religia înseamnă a realiza adevăratele valori ale religiei, care sunt cele ale umanităţii. Când oamenii îsi vin în fire şi realizează că personificările religiei sunt rodul propriei lor imaginaţii infantile, ei vor deveni capabili să formeze societăţi cu adevărat umaniste, în lumina principiului spinozian *homo homini Deus.* Cultului unor fictive flinte transcendente îi va lua locul cultul vieţii şi al iubirii. „Dacă esenţa umană este pentru om esenţa supremă, atunci legea dintâi şi supremă a acţiunii nu poate fi decât iubirea omului pentru om.”

Esenţa creştinismului a fost o încercare de aplicare a categoriei hegeliene de înstrăinare la formularea unui punct de vedere pur naturalist şi antropocentric. Spre deosebire de Hegel, Feuerbach privea înstrăinarea ca pe un fenomen pe de-a-ntregul negativ. În viziunea lui Hegel, Fiinţa îşi realizează esenţa mai întâi excluzând- o, iar apoi reabsorbind-o într-un proces de autoîmbogăţire; ceea ce ea conţine potenţial trebuie exteriorizat înainte de a fî actualizat. Ideea Absolută ajunge la conştiinţa de sine prin propriile-i manifestări înstrăinate; ea nu este act pur, ca Dumnezeul scolasticilor, ci ajunge la împlinire abia prin istoria sa şi prin fazele succesive de înstrăinare. Pentru Feuerbach, dimpotrivă, înstrăinarea este ca atare un rău şi o eroare, neavând nicio valoare pozitivă. Mistificarea religioasă îl dezbină pe om de specia sa şi îl opune pe individ lui însuşi; ea iroseşte energia umană în cultul unor fiinţe ireale, distrăgând-o de la singura valoare autentică, cea a omului în şi pentru sine.

4. Faza a doua a lui Feuerbach. Sursele erorii religioase

în scrierile de mai târziu ale lui Feuerbach se constata un dezacord tot mai profund cu hegelianismul şi un tot mai accentuat materialism de secol al XVIII-lea. în prefaţa la ediţia a doua a *Esenţei creştinismului* (1843), autorul respinge teoria că subiectul şi obiectul se condiţionează reciproc, declarând că lucrurile le aprehendăm mai întâi senzorial şi pasiv şi abia apoi în mod activ şi conceptual. În *Prelegeri privind esenţa religiei* (18481849, publicate în 1851), el repetă această poziţie a sa şi subliniază totodată ca închipuirile religioase rezultă din sentimentul dependenţei de natură a omului, pe când înainte le trata drept o obiectivare a „esenţei umanităţii". Iniţial, preconizase că abolirea religiei va pune capăt egoismului uman; acum, susţinea că egoismul e un sentiment omenesc natural şi inevitabil, prezent chiar şi în cele mai altruiste acţiuni, ceea ce arată că revenise la stereotipul luminist al „egoismului natural". în opera sa de dinainte descrisese procesul proiectării creatoare de Dumnezeu, dar nu-i explicase cauzele. Acum încerca să umple această lacună, spunând că sursa imaginaţiei religioase sunt îndeobşte ignoranţa şi incapacitatea omului de a interpreta corect situaţia sa în natură. Realizând dependenţa sa de natură – o dependenţă veşnică şi de neevitat –, omul nu reuşeşte s-o înţeleagă prin prisma unor categorii raţionale şi, atunci, construieşte închipuiri antropomorfe pentru a-şi exprima teama de capriciile incalculabile ale naturii şi sentimentele pozitive de gratitudine şi speranţă pe care aceasta i le produce. Religia este o satisfacere compensatorie a unor nevoi umane care nu pot fi împlinite pe vreo altă cale: oamenii caută să silească natura să li se supună, folosindu-se de magie sau apelând la bunătatea divină, adică încearcă să dobândească în imaginaţie ceea ce nu pot avea în realitate. Pe măsura progreselor cunoaşterii, religia, care este o stare infantilă a spiritului uman, cedează treptat în faţa unei viziuni raţionale despre lume şi oamenii devin capabili ca, folosindu-se de artele civilizaţiei şi de tehnologie, să dobândească stăpânirea asupra unor forţe care mai înainte erau

de neîmblânzit. În acelaşi timp, Feuerbach atrage atenţia asupra acelor surse ale imaginaţiei religioase care ţin de natura însăşi a proceselor cognitive, îndeosebi a celui de abstractizare. Dat fiind că noi nu putem gândi şi nu ne putem exprima decât folosind abstracţii, ajungem sa le creditǎm pe acestea cu o existenţă independentă în raport cu individualul, care este, de fapt, singura realitate. Tot aşa, Dumnezeu şi alte închipuiri religioase, care constituie personificări ale unor idei, sentimente şi capacităţi umane, sunt o autonomizare nelegitimă a unor instrumente de cunoaştere legitime.

> Ideea sau conceptul generic de Dumnezeu în sens metafizic se sprijină pe aceeaşi necesitate şi pe acelaşi fundament precum conceptele de „lucru” sau „fruct”... Zeii religiilor politeiste nu sunt decât nume şi concepte colective sau generice închipuite ca nişte flinte reale.

> ... pentru a înţelege rostul conceptelor generale, nu e nevoie sa le deifîcăm şi să le transformăm în fiinţe independente care diferă de esenţele individuale. Putem condamna răutatea fără a o personifica numaidecât în diavol.

în *Prelegeri despre esenţa religiei* nu se mai simte nicio urmă din formaţia hegeliană a lui Feuerbach. Religia e explicată acum în termeni pur iluminişti, ca rezultat al fricii şi ignoranţei, iar Feuerbach preia şi teoria iluministă a percepţiei ca nefiind decât sensibilă şi empirică. *Prelegerile* au fost o noutate în filosofia germană, dominată cum era de categoriile lui Kant şi Hegel, dar pentru restul Europei ele erau simple reluări ale unor teorii bine cunoscute. Elementul constant era convingerea lui Feuerbach că religia se află la rădăcina tuturor relelor sociale. El credea că, odată cu demascarea mistificării religioase ar dispărea şi sursele inegalităţii sociale, exploatării, egoismului şi înrobirii. Religia era sursa şi prototipul întregului rău din istorie, iar Feuerbach se aştepta că luminarea oamenilor, nimicind prejudecăţile religioase, va eradica în acelaşi timp aservirea socială. Acesta era unul dintre punctele principale, deşi nu singurul, în privinţa căruia Marx

va adopta curând o atitudine intransigent critică faţă de filosofia lui Feuerbach.

Spre sfârşitul anilor 1840, Feuerbach a repudiat total hegelianismul, considerându-l, la fel ca toate celelalte forme de idealism, numai o continuare a ficţiunilor religioase. Toate creaţiile filosofiei clasice germane, precum Ideea lui Hegel, Eul lui Fichte sau Absolutul lui Schelling, îi apăreau drept simple substitute ale Divinităţii, reduse de imaginaţia filosofică la o formă mai abstractă. Interpretând umanitatea prin categorii pur zoologice, el vedea în comunitatea socială o formă de cooperare naturală înăuntrul speciei, distorsionată sau denaturată de prejudecata religioasă, iar în speculaţia morală nu depăşea schema eudaimonistă a Iluminismului. Patosul retoricii sale, cu ideile ei umaniste şi liber-cugetătoare, i-a câştigat numeroşi aderenţi. *Esenţa creştinismului* s-a bucurat de o mare influentă în Germania şi a jucat un mare rol în transformarea taberei Tinerilor Hegelieni prin radicalizarea orientării ei antireligioase. Pentru Marx, în particular, filosofía lui Feuerbach a fost nu doar un obiect de critică, ci şi unul dintre principalii stimuli care l-au ajutat să se lepede de categoriile hegeliene din propria-i gândire. El i-a datorat mult lui Feuerbach şi în ceea ce priveşte cunoaşterea istoriei filosofici, în particular a celei din secolele al XVI-lea şi al XVII-Iea. El a adoptat critica hegelianismului ca fiind o filosofic care „punea predicatul în locul în care ar trebui să stea subiectul” şi care dădea prioritate creaţiilor umane fată de omul însusi şi s-a folosit de ea în analiza filosofici hegeliene a dreptului.

S-ar putea crede că, după criticile lui Marx, filosofía lui Feuerbach a devenit total demodată, mai ales din pricina stilului său destul de searbăd şi repetitiv. Totuşi, ea continuă să se bucure de interes printre căutătorii unei formule umaniste universale, inclusiv printre unii teologi. Antropocentrismul radical, care este trăsătura ei de căpetenie, poate fi rezumat în felul următor: în primul rând, omul e singura valoare intrinsecă; toate celelalte valori sunt instrumentale şi subordonate. în al doilea rând, omul

e întotdeauna o entitate vie, finită, concretă. În al treilea rând, există anumite trăsături permanente ale naturii umane, care oferă posibilitatea ca oamenii să trăiască într-o comunitate armonioasă bazată pe iubire reciprocă şi pe respect faţă de viaţă. În al patrulea rând, abolirea religiei în formele dogmatice şi mistice în care a fost cunoscută până acum va deschide calea spre o nouă şi autentică religie a umanităţii, care îi va face capabili pe oameni să acceadă la ceea ce a fost adevăratul lor ţel în toate religiile: satisfacerea nevoii lor de fericire, solidaritate, egalitate şi libertate.

SCRIERILE POLITICE ŞI FILOSOFICE TIMPURII ALE LUI MARX

După încheierea studiilor, Marx s-a întors în primăvara anului 1841 la Trier, iar apoi s-a mutat la Bonn, unde a început să colaboreze la publicaţii ale Tinerilor Hegelieni. Primul său articol, despre noul decret al guvernului Prusiei privind cenzura presei, a fost scris pentru Deutsche Jahrbücher, motiv pentru care numărul respectiv al revistei a fost confiscat; textul articolului a apărut în 1843 într-un volum colectiv publicat în Elveţia. Totuşi, Marx a izbutit să publice o serie de articole pe această temă în Rheinische Zeitung, gazetă burgheză liberală înfiinţată la Köln la începutul anului 1842 şi dominată de autori din rândul Tinerilor Hegelieni; printre ei, s-au numărat Adolf Rutenberg, Friedrich Engels, Moses Hess, Bruno Bauer, Karl Koppen şi Max Stirner. Marx însuşi a publicat în ea între octombrie 1842 şi martie 1843. În acest răstimp, pe lângă articolele asupra libertăţii presei, el a scris analize ale dezbaterilor din Landtag (dieta provincială), în care, pentru prima dată, a acordat atenţie problemelor economice şi nivelului de trai al claselor dezavantajate. Adoptând un punct de vedere liberal-democrat, el a denunţat pseudoliberalismul guvernului prusian şi a luat apărarea ţărănimii asuprite.

1. Statul şi libertatea intelectuală

Din unghiul evoluţiei teoriilor lui Marx, scrierile sale jurnalistice timpurii prezintă un dublu interes. în atacurile sale incisive la adresa legii cenzurii, el a pledat în mod neechivoc pentru libertatea presei, împotriva efectului nivelator al restricţiilor guvernamentale („Voi nu cereţi trandafirului să răspândească aceeaşi mireasmă ca violeta, dar bogăţiei celei mai mari, spiritului, îi pretindeţi să aibă *un singur* fel de manifestare?”) şi, totodată, a exprimat vederi privitoare la natura statului în general şi la esenţa libertăţii. După ce arată că vagul şi ambiguitatea legii presei confereau oficialităţilor o putere arbitrară, Marx argumentează în continuare că cenzura este potrivnică nu doar menirii presei, ci şi naturii statului ca atare.

> Libertatea presei e cu mult mai îndreptăţită decât cenzura, întrucât ea însăşi este o întruchipare a ideii, a libertăţii, un bine pozitiv, în timp ce cenzura este o întruchipare a lipsei de libertate, este arma unei concepţii bazate pe aparenţe împotriva unei concepţii bazate pe natura lucrurilor şi are o natură doar negativă... Libertatea este într-o asemenea măsură esenţa omului, încât până şi adversarii ei o înfăptuiesc prin aceea că luptă împotriva înfăptuirii ei... Esenţa presei libere este esenţa raţională, morală, plină de caracter a libertăţii. Caracterul presei cenzurate este anomalia lipsită de caracter a nonlibertăţii, este o monstruozitate civilizată, un avorton parfumat. Mai este oare nevoie de vreo dovadă că libertatea presei corespunde esenţei presei şi că cenzura presei o contrazice?

Aşadar, continuă Marx, „cenzura, asemenea sclaviei, nu poate fi niciodată îndreptăţită, chiar dacă ar exista de o mie de ori sub formă de legi”, iar o lege a presei este cu adevărat lege numai atunci când ocroteşte libertatea presei. Cenzura este potrivnică naturii înseşi a dreptului şi statului, deoarece o presă liberă este o condiţie indispensabilă a împlinirii statului în esenţa lui, este civilizaţia întrupată, legătura individului cu statul, o oglindă a poporului. O presă cenzurată distorsionează viaţa publică şi înseamnă că guvernul nu-şi aude decât propria voce. Libertatea nu are nevoie de argumente care s-o justifice, ea fiind parte componentă a vieţii spirituale a omului. „Intr-un sistem liber, fiecare dintre lumile lui se învârteşte în

jurul soarelui central al libertăţii numai învârtindu-se în jurul ei înseşi... căci nu desfiinţez oare libertatea unei persoane atunci când pretind ca ea să fie liberă în felul unei alte persoane?" Cuvântul scris nu este un mijloc în slujba unui scop, ci este un scop în sine şi nu trebuie nicidecum îngrădit prin legi care au în vedere vreun alt interes în afară de dezvoltarea spirituală.

În argumentaţia lui, după cum vom vedea, Marx distinge legea şi statul „reale", care corespund propriei lor naturi, de legile şi instituţiile menţinute prin metode poliţieneşti, care nu sunt obligatorii decât într-un sens exterior. Această distincţie aparţine tradiţiei hegeliene: un stat şi un drept care nu reprezintă realizarea libertăţii sunt potrivnice însuşi conceptului sau esenţei statului şi, astfel, nu sunt cu adevărat ceea ce se pretind a fi, deşi se susţin prin forţă. Marx, însă, spre deosebire de Hegel, neagă că libertatea cuvântului şi a scrisului poate fi îngrădită de interesul superior al „adevăratului" stat, deoarece consideră că această libertate este o parte esenţială a conceptului de stat. Astfel, deşi foloseşte conceptul normativ de stat ca pe un model cu care statele existente se cer comparate pentru a determina dacă sunt „reale" sau doar empirice, în aplicarea acestei metode el se desparte de Hegel, afirmând că libertatea diversităţii este o valoare umană esenţială ce-şi are justificarea în ea însăşi.

O altă temă importantă îşi face apariţia în aceeaşi perioadă în comentariile lui Marx la dezbaterile Dietei asupra legii privitoare la furtul de lemne, lege ce suprima cutuma potrivit căreia ţăranii aveau voie să adune vreascuri din păduri fără a plăti pentru ele. Luând apărarea ţărănimii şi a dreptului cutumiar, Marx adopta un punct de vedere filantropic, susţinând totodată că Dieta cobora legile şi autoritatea statului la rolul de instrumente în slujba intereselor private ale latifundiarilor, contravenind astfel înseşi ideii de stat. în acest mod, el opunea statul, ca reprezentant al întregii comunităţi, acelor instituţii care îl transformau în agent al unui grup particular sau al altuia. În acest stadiu, nu este însă

clar dacă el are sau nu un răspuns la întrebarea cum pot instituţiile statului să fie aduse în conformitate cu interesul general sau dacă şi în ce fel este capabil statul să rezolve probleme sociale, în special pe cea a sărăciei şi a inegalităţii de venituri.

2. Critica hegelianismului. Stat, societate, individualitate

Interesul lui Marx pentru viaţa politică l-a condus la un studiu mai aprofundat al filosofici hegeliene a dreptului. Ampla sa *Criticó a filosofici hegeliene a dreptului,* scrisa în 1843 (publicată pentru prima dată în 1927), a rămas neterminată, dar unele dintre ideile ei principale se regăsesc în două articole, intitulate *Contribuţii la problema evreiască,* respectiv *Contribuţii la critica filosofici hegeliene a dreptului. Introducere.* Acestea au fost scrise spre sfârşitul anului 1843 şi au apărut în Deutsch-Französische Jahrbücher, pe care Marx îl edita pe atunci împreună cu Arnold Ruge şi Moses Hess. În toamna acestui an se mutase la Paris, împreună cu soţia sa, Jenny, fiica baronului Ludwig von Westphalen, consilier municipal în Trier, cu care se căsătorise recent, şi se afla în contact cu organizaţii socialiste locale ale muncitorilor francezi şi germani. Mai înainte aflase câte ceva despre propaganda comunistă din Franţa din cartea lui Lorenz von Stein, *Socialismul şi comunismul în Franţa de astăzi* (1842). Stein, un hegelian conservator, investigase mişcările socialiste la

cererea guvernului prusian, pe care-l interesa activitatea subversivă desfăşurată printre muncitorii germani Ia Paris. Era antisocialist şi privea ierarhia de clasă ca pe o precondiţie a societăţii organizate, iar cartea sa, care cuprindea o mare cantitate de informaţii, era larg cunoscută în cercurile radicale din Germania.

În lunga sa critică la adresa lui Hegel, Marx ataca îndeosebi ideea că statul era, prin originea şi menirea sa, total independent de indivizii empirici care îl compuneau. Hegel argumentase că funcţiile

statului aveau doar o legătură accidentală cu individul, când de fapt între ei exista o legătură esenţială, un *vinclum substanţiale,* Hegel concepea funcţiile statului într-o formă abstractă şi în ele însele, tratându-i pe indivizii empirici ca pe o antiteză a lor. De fapt, însă...

> ... esenţa unei persoane umane nu este barba sau sângele ei sau natura fizică abstractă, ci este caracterul ei social, iar funcţiile statului nu sunt nici mai mult, nici mai puţin decât formele de existenţă şi de acţiune a caracteristicilor sociale ale omului. Este, aşadar, rezonabil ca indivizii să fie consideraţi reprezentanţi ai funcţiilor şi autorităţii sfatului din punctul de vedere al caracterului lor social, şi nu al celui privat.

în al doilea rând, Marx critică, urmându-l pe Feuerbach, „inversarea raportului dintre predicat şi subiect" în filosofia lui Hegel, unde indivizii umani, subiectele reale, sunt transformaţi în predicate ale unei substanţe universale. În realitate, tot ce este general este doar un atribut al fiinţei individuale, iar adevăratul subiect este întotdeauna finit. La Hegel, omul individual este o formă subiectivă şi secundară de existenţă a statului, pe când „democraţia pleacă de la om şi transformă statul în om obiectivat. Aşa cum nu religia îl face pe om, ci omul face religia, la fel nu constituţia face poporul, ci poporul face constituţia." Marx se străduieşte astfel să reducă, în teorie, toate instituţiile politice la originile lor umane. în acelaşi timp, el caută să subordoneze statul real nevoilor umane şi să-l dezbrace de aparenţa că ar constitui o valoare independentă de funcţia sa de instrument în slujba nevoilor indivizilor empirici. Scopul democraţiei, aşa cum o înţelege Marx, este de a face ca statul să redevină un instrument al omului, adică să dezînstrăineze instituţiile politice. Numai un stat care este o formă de existenţă a poporului său, şi nu un corp străin contrapus acestuia, este stat adevărat, conform esenţei statalităţii. Un stat nedemocratic nu este un stat. Hegel perpetuează prăpastia dintre om şi stat privind societatea nu ca fiind realizarea personalităţii, ci ca pe un scop aproximat de către stat; fiinţa umană empirică apare astfel drept realitatea supremă a statului, dar nu şi drept

creatorul lui.

> La Hegel, nu subiecţii sunt cei care se obiectivează în cauza comună, ci cauza comună devine ea însăsi subiect. Nu subiecţii sunt cei care au nevoie de cauza comună ca de propria cauză, ci cauza comună are nevoie de subiecţi ca de o condiţie a propriei sale existenţe formale. Cauza comuna trebuie să-şi propună să existe şi ca subiect.

Sensul acestei critici este limpede: dacă indivizii umani sunt doar „momente” sau etape în dezvoltarea substanţei individuale, care, prin ei, accede la forma supremă a fiinţei, atunci ei sunt simple instrumente ale acelei substanţe universale, şi nu nişte valori de sine stătătoare. în felul acesta, filosofia hegeliană consfinţeşte iluzia că statul ca atare este întruchiparea interesului general, ceea ce se întâmplă numai dacă interesul general este total înstrăinat de interesele şi nevoile indivizilor reali. Chestiunea e strâns legată de aceea a birocraţiei statului. Hegel credea că spiritul statului şi superioritatea lui faţă de interesele particulare ale cetăţenilor săi sunt întruchipate în conştiinţa oficialităţilor, pentru că funcţionarii şi-au identificat interesul lor particular cu cel al statului ca întreg şi, astfel, în calitate de organ al statului, au înfăptuit sinteza dintre binele comun şi binele sectoarelor sau corporaţiilor particulare. Marx considera aceasta o iluzie, un reflex în hegelianism al ideologiei birocraţiei prusace care se convingea pe sine că este întruchiparea supremă a binelui general. Or, dimpotrivă, realitatea e că...

> ... oriunde birocraţia e un principiu de sine stătător, oriunde interesul general al statului devine un interes separat, independent şi real, acolo birocraţia se va opune corporaţiilor în acelaşi fel în care orice consecinţă se opune propriilor ei premise... Scopul unui stat adevărat nu este ca fiecare cetăţean să se consacre cauzei generale ca şi cum ar fi o cauză a lui particulară, ci cauza generală să fie cu adevărat generala, adică a fiecărui cetăţean.

Hegel distingea în viaţa contemporană două sfere separate: societatea civilă şi statul politic. În această diviziune, pe care Marx o accepta, societatea civilă era totalitatea intereselor particulare divergente,

individuale şi colective: viaţa empirică de zi cu zi, cu toate conflictele şi disputele din ea, forumul în care fiecare individ îşi ducea existenţa lui cotidiană. În acelaşi timp, ca cetăţean, individul era un participant la organizarea statului. Despre conflictele dinăuntrul societăţii civile, Hegel credea că erau tinute în frâu şi sintetizate raţional în voinţa supremă a statului, independentă de interesele particulare. În acest punct, Marx se opune în mod categoric iluziei hegeliene. împărţirea în cele două sfere este reală, dar o sinteză între ele nu este posibilă.

Statul, în forma lui de acum, nu este un mijlocitor între interesele particulare, ci instrumentul unor interese particulare de un fel special. Omul ca cetăţean este total diferit de omul ca persoană privată, dar numai persoana privată care aparţine societăţii civile posedă existenţă reală, concretă; ca cetăţean, el este parte componentă a unei creaţii abstracte a cărei existenţă aparentă se bazează pe o mistificare. Această mistificare nu exista în Evul Mediu, deoarece în acea epocă împărţirea pe stări era totodată o împărţire politică nemijlocită: articularea comunităţii civile coincidea cu împărţirea politică. Societăţile moderne, care au modificat sau abolit semnificaţia politică a împărţirii pe stări, au generat un dualism care afectează fiecare existenţă umană şi creează înăuntrul fiecărui individ uman o contradicţie între capacităţile lui private şi capacitatea lui de cetăţean. Insă Marx nu se mulţumeşte să descrie această contradicţie, ci caută să-i descopere originea.

3. Ideea de emancipare socială

în eseul său *Despre problema evreiască,* Marx reia cu mai multă limpezime această temă sub forma descrierii unui plan de acţiune. Comentând critica lui Bauer pe acelaşi subiect, el îşi exprimă propria idee de emancipare umană ca una distinctă de emanciparea politică. În opinia lui Marx, Bauer transforma anumite probleme sociale în probleme teologice; el preconiza emanciparea religioasă ca

principală precondiţie a emancipării politice şi se mulţumea cu un program de eliberare a statului de religie, adică de separare a acesteia de stat. Dar, obiecta Marx, îngrădirile religioase nu erau o cauză a celor seculare, ci o manifestare a acestora. Eliberând statul de limitările religioase, nu eliberăm şi umanitatea de ele; e posibil ca statul să se elibereze de religie lăsând totuşi majoritatea cetăţenilor în robie religioasă. în acelaşi mod, statul poate să anuleze efectele politice ale proprietăţii private, adică să abolească sistemul de vot cenzitar etc. şi să proclame că diferenţele ţinând de naştere sau poziţie socială nu au semnificaţie politică, aceasta neînsemnând că proprietatea privată şi diferentele ţinând de naştere şi de poziţia socială nu vor mai avea niciun fel de consecinţe. Pe scurt, o emancipare pur politică şi, ca atare, parţială este valoroasă şi importantă, dar nu echivalează cu emanciparea umană, deoarece se va păstra separaţia dintre comunitatea civilă şi stat. în cea dintâi, oamenii trăiesc o viaţă care este reală, dar egoistă, izolată şi plină de conflicte de interese; statul, pe de altă parte, le oferă o sferă de viaţă care este colectivă, dar iluzorie. Scopul emancipării umane este de a face ca viaţa reală să se identifice cu caracterul colectiv, generic al vieţii umane, astfel încât societatea însăşi să capete un caracter colectiv şi să coincidă cu viaţa statului. Bauer nu pătrunde până la sursa reală a antagonismului dintre viaţa individuală şi cea colectivă, rezumându-se să combată doar expresia religioasă a acestui conflict. Libertatea proclamată de el este cea a unei monade, dreptul de a trăi în izolare; la fel ca în Declaraţia Drepturilor Omului, ea se bazează pe autolimitare reciprocă (libertatea mea este limitată de libertatea celuilalt). Dată fiind separaţia celor două sfere, statul nu contribuie la abolirea caracterului egoist al vieţii private, ci doar furnizează acesteia un cadru juridic. Revoluţia politică nu-i eliberează pe oameni de religie sau de dominaţia proprietăţii, ci doar le acordă dreptul de a deţine proprietăţi şi de a-şi profesa propria religie. Aşadar, emanciparea politică nu face decât să consfinţească scindarea omului.

> Abia când omul individual real îl va absorbi pe cetăţeanul abstract şi când, ca om individual, în viaţa lui empirică, în munca lui individuală, în relaţiile lui individuale, va deveni o fiinţă *generică,* abia când omul îşi va cunoaşte şi-şi va organiza *ses forcespropres* ca forţe *sociale* şi, deci, nu va mai separa de sine forţa socială sub forma puterii *politice,* abia atunci se va săvârşi *emanciparea umană,*

în felul acesta, Marx a ajuns la ideea care, în context politic, i-a permis să treacă dincolo de programul pur politic, republican, antifeudal al Tinerilor Hegelieni şi să proclame obiectivul unei transformări sociale care să înlăture conflictul dintre viaţa privată şi viaţa politică. Din punct de vedere filosofic, acest obiectiv se baza pe ideea unei fiinţe umane integrate, care depăşeşte propria-i dedublare dintre interesul privat şi comunitate. Concepţia despre umanitate a lui Marx o depăşeşte mult pe cea a lui Feuerbach, deoarece mistificarea religioasă nu-i apare drept rădăcina, ci drept o simplă manifestare a aservirii sociale. El nu priveşte omul, ca Feuerbach, dintr-un punct de vedere naturalist şi nu imaginează o întoarcere la nişte reguli de cooperare înnăscute care s-ar impune de la sine în societate odată cu abolirea alienării religioase. Dimpotrivă, el priveşte emanciparea omului ca pe o emancipare specific umană devenită posibilă prin identificarea vieţii private cu cea publică, a sferei politice cu cea socială. Absorbirea conştientă a societăţii de către individ, libera recunoaştere de către fiecare individ a calităţii sale de purtător al comunităţii reprezintă, în viziunea lui Marx, modul în care omul se redescoperă şi revine la sine.

Totuşi, aşa cum sunt exprimate în *Critica filosofici hegeliene a dreptului* şi în eseul *Despre problema evreiască,* ele rămân încă utopice (în sensul în care Marx va folosi mai târziu acest cuvânt) în măsura în care nu fac decât să opună stării actuale de dedublare a omului o unitate imaginară, descrisă în termeni foarte abstracţi. Rămânea deschisă întrebarea cum şi prin ce mijloace urma să se înfăptuiască această unitate.

4. Descoperirea proletariatului

Introducerea la critica filosofici hegeliene a dreptului este considerată un text crucial în evoluţia intelectuală a lui Marx, deoarece aici el exprimă pentru prima dată ideea unei misiuni istorice specifice a proletariatului şi interpretează revoluţia nu ca pe o violare a istoriei, ci ca pe o împlinire a tendinţei ei inerente.

Această din urmă idee apare într-o scrisoare a lui Marx către Ruge, din septembrie 1843.

> Să dezvoltăm lumii noi principii din propriile ei principii. Să nu-i spunem: renunţă la luptele tale, ele sunt o prostie; noi îţi vom da adevărata lozincă de luptă. Noi îi arătam doar pentru ce luptă, de fapr, şi conştiinţa aceasta este un lucru pe care lumea *trebuie* sa şi-l însuşească vrând-nevrând. Reforma conştiinţei consta *numai* în a face lumea sa devină conştientă de propria ei conştiinţă, în a o trezi din visul ei despre sine însăşi, în a-i *explica* sensul propriilor ei acţiuni... Atunci se va dovedi că lumea visează de multă vreme un lucru pe care-l poate avea în realitate numai devenind conştientă de el.

Se poate vedea că rolul uriaş pe care Marx îl acordă trezirii conştiinţei nu înseamnă – ca la majoritatea Tinerilor Hegelieni, la Feuerbach şi la majoritatea autorilor socialişti din anii ’30 şi ’40 – că oamenilor li se poate oferi un ideal arbitrar de perfecţiune socială, atât de sublim şi de irezistibil, încât ei să şi vrea să se apuce numaidecât să-l pună în practică. În viziunea lui Marx, o conştiinţă reformată era o condiţie de bază a transformării sociale, întrucât ea era sau putea să fie dezvăluirea şi explicarea a ceea ce era doar implicit; pentru că ea dădea o formă recognoscibilă la ceea ce fuseseră tot timpul scopurile luptei de eliberare şi, astfel, convertea o tendinţa istorică inconştientă în una conştientă, un trend obiectiv într-un act de voinţă. Aceasta este baza a ceea ce Marx avea ulterior să numească socialism ştiinţific, ca opus variantei utopice de socialism, care se mărginea să propună un ideal plăsmuit în mod arbitrar. Preconizând o revoluţie ca urmare a înţelegerii de către oameni a propriului lor comportament,

Marx întorcea spatele utopismului socialiştilor din

vremea sa şi opoziţiei lui Fichte, preluate de Tinerii Hegelieni, dintre obligaţie şi realitate.

În *Introducere,* Marx s-a aplecat asupra aceleiaşi teme şi s-a opus în chip explicit criticii feuerbachiene a religiei. El accepta că omul este creatorul religiei, dar adăuga că...

> ... omul este lumea omului, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, o concepţie înstrăinata despre lume, pentru că însuşi statul, societatea, constituie o lume întoarsă pe dos. Religia este opiu pentru popor. Suprimarea religiei, a acestei fericiri iluzorii a poporului, este cerinţa adevăratei lui fericiri. Cerinţa de a renunţa la iluziile cu privire la situaţia sa este cerinţa de a renunţa la o situaţie care are nevoie de iluzii... Este, înainte de toate, sarcina filosofici, care se află în slujba istoriei, ca, după ce a fost demascată forma sfântă a înstrăinării de sine a omului, să demaşte înstrăinarea de sine în formele ei profane. Critica cerului se transformă astfel în critica pământului, critica religiei, în critica dreptului, critica teologiei, în critica politicii.

După ce a dat în vileag iluziile criticii antireligioase care pretinde că posedă în ea însăşi puterea de a aboli aservirea umană, Marx reia critica sa la adresa stării de lucruri din Germania, unde singurele revoluţii au fost cele filosofice, o stare de anacronism politic, cu toate neajunsurile şi iară niciunul dintre avantajele noilor rânduieli. Eliberarea Germaniei nu se poate realiza decât prin conştientizarea necruţătoare a adevăratei stări de lucruri din ea.

> Trebuie să faci în aşa fel ca apăsarea reală să le pară [germanilor] şi mai apăsătoare, adăugându-i conştiinţa apăsării; să faci ca ruşinea să fie şi mai ruşinoasă, făcând-o cunoscută tuturor... Trebuie silite aceste rânduieli încremenite să joace, cântându-le propria melodie. Poporul trebuie să înveţe să se îngrozească de sine însuşi pentru a căpăta astfel curaj.

O revoluţie germană va însemna traducerea în fapt a filosofici germane prin propria suprimare. Dar filosofía nu poate fi tradusă în fapt decât în sfera acţiunii materiale.

> Arma criticii nu poate înlocui critica armelor, forţa materială trebuie răsturnată tot prîntr-o forţă materială, dar şi teoria devine o forţă materială de îndată ce cuprinde masele. Teoria este capabilă să cuprindă masele de îndată ce face dovada *ad hominem,* şi ea face dovada *ad hominem* de îndată ce devine

radicală. A fi radical înseamnă a merge până la rădăcina lucrurilor.

Revoluţia socială nu poate fî înfăptuită decât de o clasă al cărei interes particular coincide cu cel al întregii societăţi şi ale cărei revendicări reprezintă nevoi universale. Această clasă este proletariatul, care are...

... un caracter universal, datorită suferinţelor lui universale, şi care nu reclamă un drept anumit, pentru că, faţă de el, nu se comite o anumită nedreptate, ci nedreptatea pur şi simplu... El nu se poate emancipa fara să se emancipeze de toate celelalte clase ale societăţii şi, prin aceasta, să emancipeze toate celelalte clase ale societăţii... El reprezintă completa pierdere a omului şi, prin urmare, nu se poate dobândi pe sine decât prin completa redobândire a omului.

Eliberarea proletariatului înseamnă, aşadar, abolirea sa ca o clasă separată şi nimicirea deosebirilor de clasă, în general, prin abolirea proprietăţii private. Marx crede că Germania este locul de naştere destinat revoluţiei proletare, pentru că în ea se află concentrate toate contradicţiile lumii moderne, la un loc cu cele ale feudalismului. Abolirea în Germania a unei forme de asuprire va însemna abolirea oricărei asupriri şi emanciparea generală a umanităţii. „ *Creierul* acestei emancipări este *fllosofia, inima* ei – *proletariatul.* Filosofia nu poate fi înfăptuită fără desfiinţarea proletariatului, proletariatul nu poate fî desfiinţat fără înfăptuirea filosofici.”

Este de reţinut că ideea misiunii speciale a proletariatului ca clasă ce nu se poate elibera pe sine fără ca prin aceasta să elibereze societatea ca întreg îşi face apariţia în gândirea lui Marx mai întâi ca o deducţie filosofică, şi nu ca produs al observaţiei. Pe vremea când îşi scria *Introducerea,* Marx văzuse foarte puţin din mişcarea muncitorească reală; totuşi, principiul formulat în acel timp a rămas fundamentul filosofici sale sociale. Tot în această etapă timpurie, el a formulat şi ideea de socialism, nu ca înlocuire a unui tip de viaţă politică printr-un altul, ci ca abolire a oricărei politici. În articolele publicate în vara anului 1844 în revista pariziană

Vorwärts, el spunea că nu putea exista revoluţie socială fără suflet politic, dar că putea să existe revoluţie politică fără suflet social. Revoluţia ca atare este un act politic şi nu poate exista socialism înainte ca vechea orânduire să fi fost răsturnată; dar „acolo unde începe activitatea lui organizatorică, unde se vădeşte *propriul* său *scop, sufletul* său, socialismul îşi leapădă învelişul său *politic*[1]*.*

De observat că, de la început până la sfârşit, programul socialist al lui Marx nu implică, aşa cum au pretins adesea adversarii săi, o extincţie a individualităţii sau o nivelare generală de dragul „binelui universal”. O astfel de concepţie despre socialism a fost, de fapt, caracteristică multor doctrine comuniste primitive; ea se întâlneşte în utopiile din epoca Renaşterii şi din cea a Iluminismului, influenţate cum erau de tradiţiile comunismului monastic, precum şi în scrieri socialiste din anii 1840. Pentru Marx, însă, socialismul reprezenta emanciparea deplină a individului prin nimicirea pânzei de mistificări care transformau viaţa de comunitate într-o lume fărâmiţată, prezidată de o birocraţie înstrăinată. Idealul lui Marx era ca fiecare om să devină pe deplin conştient de caracterul său de fiinţă socială, dar totodată capabilă, tocmai de aceea, să-şi dezvolte aptitudinile personale în toată plinătatea şi diversitatea lor. Nici vorbă ca fiinţa individuală să fie redusă la o esenţă generică universală; ceea ce Marx dorea să vadă înfăptuit era o comunitate în care sursele antagonismului dintre indivizi să dispară. în viziunea sa, acest antagonism izvora din izolarea reciprocă dintre oameni, care se crea în mod inevitabil atunci când exista divorţ între viaţa politică şi societatea civilă, iar instituţia proprietăţii private înseamnă că oamenii nu pot să-şi afirme individualitatea decât în opoziţie unii cu alţii.

De la bun început, critica lui Marx la adresa societăţii existente are sens doar în contextul viziunii sale despre o nouă lume, în care semnificaţia socială a vieţii fiecărui individ să-i fie acestuia nemijlocit evidentă, fără ca, prin aceasta, individualitatea să se dilueze într-o incolora

uniformitate. O astfel de lume presupune existenţa unei perfecte identităţi între interesele colective şi cele individuale, precum şi eliminarea motivelor private, „egoiste”, în favoarea unui sentiment de comunitate deplină cu „întregul”. Marx era convins că o societate din care să fi fost extirpată orice sursă de conflicte, agresiune şi rău este nu doar conceptibilă, ci şi istoriceşte iminentă.

MANUSCRISELE PARIZIENE. TEORIA MUNCII ÎNSTRĂINATE. TÂNĂRUL ENGELS

În 1844, la Paris, Marx s-a apucat de elaborarea unei critici a economiei politice, în care a încercat să ofere o analiză general- filosofică a unor concepte fundamentale: capital, rentă, muncă, proprietate, bani, mărfuri, trebuinţe şi salarii. Această lucrare, rămasă neîncheiată, a fost publicată pentru prima dată în 1932 şi este cunoscută sub denumirea de *Manuscrisele economico-filosofice din 1844.* Deşi doar o schiţă, ea a ajuns să fie considerată una dintre cele mai importante surse pentru cunoaşterea evoluţiei gândirii lui Marx. În ea, acesta a încercat să expună socialismul ca pe o concepţie generală despre lume, şi nu doar ca pe un program de reformă socială, şi să pună în legătură anumite categorii economice cu o interpretare filosofică a poziţiei omului în natură, interpretare considerată a fi deopotrivă un punct de plecare în investigarea problematicii metafizice şi epistemologice. Pe lângă filosofi germani şi autori socialişti, Marx s-a folosit în această lucrare şi de scrieri ale părinţilor economiei politice, pe care începuse să-i studieze: Quesnay, Adam Smith, Ricardo, Say şi James Mill.

Ar fi, desigur, total greşit să ne închipuim că *Manuscrisele pariziene* conţin întregul miez al *Capitalului^* se poate spune însă că ele constituie prima variantă a unei cărţi la care Marx a continuat să lucreze de-a lungul întregii vieţi şi a cărei versiune finală este *Capitalul.* Există, în plus, motive

temeinice de a considera că versiunea finală este o dezvoltare a precursoarei sale, şi nu o îndepărtare de ea. *Manuscrisele,* ce-i drept, nu menţionează teoria valorii şi a plusvalorii, privită drept piatra unghiulară a marxismului „matur”. însă teoria specific marxistă a valorii, cu distincţia dintre munca abstractă şi munca concreta şi cu recunoaşterea forţei de muncă drept o marfa, nu este altceva decât versiunea definitivă a teoriei muncii înstrăinate.

1. *Critica lui Hegel. Munca, fundament al umanităţii*

Punctul de referinţă negativ al lui Marx îl constituie *Fenomenologia* lui Hegel, în particular teoria hegeliană a înstrăinării şi a muncii ca proces de înstrăinare. Valoarea dialecticii hegeliene a negaţiei rezidă, după Marx, în ideea că umanitatea se autocreează printr-un proces de înstrăinare alternând cu depăşirea acestei înstrăinări. în viziunea lui Hegel, omul îşi manifestă esenţa generică raportându-se la propriile sale puteri în stare obiectivată, iar apoi reapropriindu-şide din acea obiectivitate. Munca, privită drept realizare a esenţei omului, are astfel o semnificaţie pe deplin pozitivă, ea fiind procesul prin care umanitatea se dezvoltă exteriorizându-se. Hegel, însă, identifică esenţa umană cu conştiinţa-de-sine, iar munca, cu activitatea spirituală. La el, forma originară a înstrăinării este înstrăinarea conştiinţei-de-sine, întreaga obiectivitate fiind conştiinţă-de-sine înstrăinată; aşa se face că transcenderea înstrăinării, în care omul îşi reapropriază propria esenţă, este totuna cu transcenderea obiectului şi reabsorbţia lui în natura spirituală a omului. Integrarea omului cu natura are loc pe plan spiritual, ceea ce face din ea, în viziunea lui Marx, o abstracţie şi o iluzie.

Marx, urmându-l pe Feuerbach, îşi bazează viziunea despre umanitate pe muncă, înţeleasă ca un schimb fizic cu natura. Munca este condiţia întregii activităţi umane spirituale şi în ea omul se creează deopotrivă pe sine şi natura, obiectul creativităţii sale. Obiectele trebuinţei umane, cele în care omul

se manifestă şi îşi realizează propria esenţă, sunt independente de el; adică omul e şi o fiinţă pasivă. El nu este însă doar o fiinţă naturală, ci şi o fiinţă-pentru-sine, astfel că lucrurile nu există pentru el doar aşa cum sunt, indiferent de faptul că sunt obiecte umane.

> După cum obiectele *omului* nu sunt obiecte ale naturii aşa cum i se prezintă ele nemijlocit în natură, tot astfel şi *simţul omenesc,* aşa cum *este* el nemijlocit în obiectivitatea sa nemijlocită, nu este sensibilitate *omenească.* obiectivitate omenească.

Ca urmare, transcendenţa obiectului înstrăinat nu poate fi, cum susţinea Hegel, transcendenţa obiectivităţii înseşi. Pentru a arăta cum poate omul să reabsoarbă în el natura şi obiectul, este necesar să fie explicat mai întâi cum se naşte efectiv fenomenul înstrăinării, prin mecanismul muncii înstrăinate.

2. *Caracterul social şi practic al cunoaşterii*

întrucât, în concepţia lui Marx, caracteristica fundamentală a umanităţii este munca, adică acel contact cu natura în care omul este deopotrivă activ şi pasiv, rezultă că problemele tradiţionale ale epistemologiei trebuie privite dintr-un nou punct de vedere. Marx nega legitimitatea întrebărilor puse de către Descartes şi Kant; este greşit, argumenta el, să ne întrebăm cum este posibilă trecerea de la actul conştiinţei-de-sine la obiect, deoarece asumarea ca punct de plecare a conştiinţei-de-sine pure se bazează pe ficţiunea unui subiect capabil să se aprehendeze pe sine cu totul independent de faptul că acesta fiinţează în natură şi în societate. Pe de altă parte, este la fel de greşit să privim natura ca pe o realitate deja cunoscută şi să considerăm omul şi subiectivitatea umană ca fiind produse ale ei, ca şi cum ar fi posibil ca natura să fie contemplată în ea însăşi, independent de relaţia practică a omului cu ea. Adevăratul punct de plecare este contactul activ al omului cu natura şi este doar o abstracţie că îl divizăm pe acesta în umanitatea conştientă de sine,

pe de o parte, şi natură, pe de alta. Relaţia omului cu lumea nu este iniţial contemplare sau percepţie pasivă, în care lucrurile transmit subiectului copii ale lor sau transformă fiinţa lor inerentă în fragmente ale câmpului perceptual al subiectului. Percepţia este din capul locului rezultatul acţiunii combinate a naturii şi a orientării practice a fiinţelor umane, care sunt subiecte în sens social şi privesc lucrurile ca pe nişte obiecte proprii, menite să servească anumitor scopuri.

> Omul îşi apropriază esenţa sa omnilaterală intr-un mod omnilateral, deci ca om total. Fiecare dintre relaţiile sale *umane* cu lumea – văzul, auzul, mirosul, gustul pipăitul, gândirea, contemplarea, simţirea, voinţa, activitatea, iubirea, pe scurt, toate organele individualităţii sale, precum şi organele care, prin forma lor, sunt nemijlocit organe sociale – este, în relaţia sa *obiectuală* sau în *relaţia sa cu obiectul,* aproprierea acestuia, aproprierea realităţii *umane...* Ochiul a devenit ochi *omenesc* tot aşa cum *obiectul* lui a devenit obiect social, *omenesc,* creat de om pentru om. De aceea, nemijlocit, în practica lor, simţurile au devenit *teoreticieni.* Ele se raportează la lucru de dragul lucrului, dar lucrul însuşi este relaţie omenească *obiectuală* cu sine şi cu omul şi invers... *Ochiul* percepe obiectul altfel decât *urechea* şi obiectul ochiului este altul decât cel al urechii. Specificitatea fiecărei forte esenţiale este tocmai *esenţa ei specifică,* deci şi modul specific al obiectivării ei, al *existenţei* ei *obiectuale reale,* vii... Cea mai frumoasă muzică *nu* are sens, nu este obiect pentru urechea nemuzicală, deoarece obiectul meu poate fi numai confirmarea uneia dintre forţele mele esenţiale, deci poate exista pentru mine numai aşa cum forţa mea esenţială există pentru sine ca facultate subiectivă, căci sensul pe care un obiect îl are pentru mine (...) se întinde numai până acolo unde ajunge simţul *meu* şi tot astfel *simţurile* omului social sunt *altele* decât cele ale omului nesocial.

Marx preia, după cum vedem, întrebarea fundamentală pusă de Kant şi de Hegel, şi anume cum poate spiritul uman să fie în lume „la el acasă”? Este posibil şi, dacă da, cum anume să fie depăşită prăpastia dintre conştiinţa raţională şi lumea care este pur şi simplu „dată” într-o formă nemijlocită, iraţională? Dacă întrebarea este pusă în astfel de termeni generali, putem spune că Marx a moştenit-o din filosofia clasică germană; dar întrebările specifice pe care le formulează el sunt diferite, îndeosebi de cele ale lui Kant. în doctrina acestuia,

alteritatea naturii în raport cu subiectul liber şi raţional este de nedepăşit; caracterul dual al cunoaşterii, adică deosebirea fundamentală dintre ceea ce este dat şi formele *a priori,* nu poate fi depăşit în termeni reali, diversitatea datelor experienţei nu poate fi raţionalizată. Subiectul care se autodetermină şi, ca atare, este liber întâlneşte natura, dominată de necesitate, ca fiind ceva diferit de el, ca pe o iraţionalitate pe care e nevoit s-o tolereze. Tot aşa, idealurile şi imperativele morale nu pot fi derivate dintr-o lume de date iraţionale, de unde inevitabilitatea conflictului dintre real şi ideal. Unitatea lumii care cuprinde subiectul şi obiectul, sensibilitatea şi gândirea, libertatea omului şi necesitatea naturii este un postulat- limită pe care raţiunea nu-l poate îndeplini efectiv niciodată, dar la care năzuieşte întruna cu necesitate. Astfel, realitatea este o limitare permanentă pentru subiect, pentru facultăţile lui mintale şi pentru idealurile lui morale. în concepţia lui Hegel, dualismul kantian era o abdicare de la raţionalism, iar postulatul unităţii ca limită de neatins a unei aspiraţii fără sfârşit reprezenta o viziune antidialectică asupra lumii. Dacă prăpastia dintre cele două lumi cărora le aparţine omul rămâne la fel de mare în fiecare act cognitiv sau moral în parte, atunci străduinţa de a o depăşi este o infinitate sterilă în care incapacitatea omului de a-şi lecui sciziunea sa lăuntrică se reproduce la nesfârşit. De aceea, Hegel caută să reprezinte procesul prin care subiectul asimilează treptat realitatea ca pe o descoperire progresivă a raţionalităţii latente a acesteia, adică a esenţei ei spirituale. Raţiunea e neputincioasă dacă nu poate să descopere raţionalitatea în însăşi facticitatea Fiinţei, dacă se înfăşoară în propria-i perfecţiune şi este, în acelaşi timp, grevată de o lume iraţională. Când însă ea descoperă în acea lume o raţionalitate emergentă, când percepe realitatea ca pe un produs al constiintei-de-sine şi al activităţii autolimitatoare a Absolutului, atunci este capabilă să recupereze lumea pentru subiectivitate; tocmai în aceasta rezidă menirea fîlosofiei.

Pesemne că Feuerbach a fost cel care l-a făcut pe

Marx să-şi dea seama de caracterul arbitrar şi speculativ al soluţiei propuse de idealismul lui Hegel pentru dualismul kantian. Hegel postula că existenta reală este constiinta-de-sine înstrăinată doar în vederea recuperării lumii de către subiectul gânditor. Dar conştiinţa-de- sine nu poate, prin autoînstrăinare, să creeze mai mult decât un simulacru abstract al realităţii; iar dacă, în viaţa umană, produsele acestei autoînstrăinari ajung să dobândească putere asupra oamenilor, nouă ne revine sarcina de a le repune la locul lor şi de a recunoaşte abstracţiile drept ceea ce sunt. Omul este el însuşi parte a naturii, iar dacă el se recunoaşte pe sine în natură, o face nu în sensul de a descoperi în ea lucrarea unei conştiinţe-de-sine absolut primordiale faţă de natură, ci doar în sensul că, în procesul de autocreare a omului prin muncă, natura este un obiect *pentru* om, percepută în manieră umană, organizată cognitiv în conformitate cu trebuinţele umane şi „dată" doar în contextul comportamentului practic al speciei. „Natura însăşi, considerată abstract, pentru sine, fixată în separaţia ei faţă de om, este pentru om *nimic"* Dacă luăm ca punct de plecare dialogul activ dintre specia umană şi natură şi dacă natura şi constiinta-de- sine, aşa cum noi le cunoaştem, sunt date doar în acel dialog, şi nu într-un sens pur inerent, atunci este rezonabil ca natura aşa cum o percepem să fie numită natură umanizată, iar spiritul să fie numit autocunoaşterea naturii. Omul, parte şi produs al naturii, face din natură o parte din sine, astfel încât ea este deopotrivă obiect al activităţii sale şi o prelungire a corpului său. Din acest punct de vedere, e lipsit de sens să punem problema unui creator al lumii, pentru că aceasta presupune situaţia nereală a inexistenţei naturii şi a omului, situaţie care nu poate fi postulată nici măcar ca un punct de plecare fictiv.

> Din moment ce întrebi cine a creat natura şi omul, înseamnă că faci abstracţie de om şi de natură. Tu le presupui ca *neexistente* şi totuşi vrei ca eu să ţi le demonstrez ca *existente.* Eu însă îţi spun: renunţa la abstracţia ta şi vei renunţa şi la întrebarea ta... Deoarece pentru omul socialist întreaga aşa-numi ta istorie universală nu este altceva decât generarea omului prin munca

> umană, procesul de devenire a naturii pentru om, înseamnă că el are dovada concretă şi de netăgăduit a *generării* sale prin sine însuşi, a *procesului* său *de apariţie.* Deoarece, pentru el, *realitatea esenţială* a omului şi a naturii – întrucât omul a devenit pentru om existenţa naturii, iar natura, pentru om, existenţa omului – a căpătat un caracter practic, senzorial, perceptibil, problema existenţei unei Fiinţe *străine,* situată deasupra naturii şi a omului (...) a devenit, practic, imposibilă. *Ateismul,* ca negare a acestei neesenţialităţi, devine şi el lipsit de sens, căci ateismul este *negarea lui Dumnezeu* şi afirmă, prin această negare, *existenţa omului.* Dar socialismul, ca socialism, nu mai are nevoie de o astfel de mijlocire; porneşte de la *conştiinţa teoretic şi practic senzorială* despre om şi natură ca *esenţă.* Socialismul este conştiinţa de sine *pozitivă* a omului, care nu mai e mijlocită prin *negarea* religiei, după cum *viaţa reală* este realitatea pozitivă a omului, care nu mai e mijlocită prin negarea proprietăţii private, prin *comunism.*

Astfel, în concepţia lui Marx, problemele epistemologice în forma lor tradiţională sunt la fel de nelegitime ca acelea metafizice. Un om nu poate să privească lumea ca şi cum s-ar afla în afara ei sau să izoleze un act pur cognitiv de ansamblul comportamentului uman, deoarece subiectul cunoscător este un aspect al subiectului integral care este un participant activ la natură. Coeficientul uman este prezent în natură întrucât aceasta există pentru om; iar, pe de altă parte, omul nu poate elimina din interacţiunea sa cu lumea factorul propriei pasivităţi. Gândirea lui Marx în acest punct este opusă deopotrivă teoriei hegeliene a conştiinţei-de-sine care constituie obiectul ca pe o exteriorizare a sa, iar versiunilor cunoscute de el, ale materialismului, în care cunoaşterea era, la izvorul ei, o receptare pasivă a obiectului, pe care îl transforma într-un conţinut subiectiv. Marx caracterizează propriul său punct de vedere drept naturalism consecvent sau umanism, care, după cum scrie el, „diferă atât de idealism, cât şi de materialism, fiind adevărul care le uneşte”. Este un punct de vedere antropocentric, care vede în natura umanizată pandantul intenţiilor umane practice; întrucât practica umană are un caracter social, efectul ei cognitiv – imaginea naturii – este opera omului social. Conştiinţa umană nu este decât expresia în gândire a unei relaţii sociale cu natura şi

se impune a fi privită drept produs al efortului colectiv al speciei. În consecinţă, deformările conştiinţei nu trebuie explicate ca datorându-se aberaţiilor sau imperfecţiunilor conştiinţei înseşi; sursele lor trebuie căutate în anumite procese mai fundamentale şi îndeosebi în înstrăinarea muncii.

3. *înstrăinarea muncii. Omul dezumanizat*

Marx analizează înstrăinarea muncii în contextul condiţiilor capitalismului dezvoltat, în care proprietatea funciară este supusă tuturor legilor economiei de piaţă. Din punctul său de vedere, proprietate privată este o consecinţă a înstrăinării muncii, şi nu cauza acesteia; cu toate acestea, *Manuscrisele pariziene,* aşa cum ni s-au păstrat, nu examinează originile acestei înstrăinări. În condiţiile evoluate ale aproprierii capitaliste, înstrăinarea muncii îşi are expresia în faptul că atât munca propriu-zisă a muncitorului, cât şi produsele ei i-au devenit acestuia străine. Munca a devenit o marfa ca oricare alta, ceea ce înseamnă că muncitorul însusi a devenit o marfa şi este nevoit să se vândă la preţul de piaţă determinat[1] de costul minim al întreţinerii sale; drept urmare, salariile tind în mod inevitabil să scadă la nivelul cel mai de jos care să-i permită încă muncitorului să trăiască şi saşi crească copiii.[5] Situaţia care se naşte astfel în procesul de producţie este analogă celei descrise de Feuerbach în legătură cu născocirea zeilor de către mintea omenească. Cu cât muncitorul produce mai multă bogăţie, cu atât el devine mai sărac; cu cât creşte valoarea lucrurilor, cu atât se depreciază mai mult fiinţele umane. Obiectul muncii se opune procesului de muncă în felul unui lucru străin, obiectificat şi independent de producătorul său. Cu cât mai mult îşi asimilează muncitorul natura, cu atât mai mult se privează pe sine de mijloacele de trai. Dar nu numai produsul muncii este înstrăinat de subiect, la fel se înstrăinează şi munca însăşi, căci în loc să fie un act de autoafirmare, ea devine un proces distructiv şi o sursă de nefericire. Muncitorul nu trudeşte spre a-şi satisface propria nevoie de a munci, ci spre a se ţine în viaţă. El nu se simte cu adevărat el însuşi în

procesul muncii, adică în acea formă de activitate care este specific umană, ci doar în funcţiile animalice de a mânca, dormi şi a se reproduce, întrucât, spre deosebire de animale, „omul produce şi atunci când este liber de nevoia fizică, ba chiar abia atunci produce cu adevărat”, înstrăinarea muncii îl dezumanizează pe muncitor împiedicându-l să producă într-un mod specific uman. Munca însăşi îi apare ca o îndeletnicire străină, care-i compromite esenţa sa de fiinţă umană, aceasta reducându-se la activităţi pur biologice. Munca, aşadar viaţa de specie a omului, devine doar un mijloc în slujba vieţii individuale animalice, iar esenţa socială a omului devine un simplu instrument al existenţei individuale. Munca înstrăinată îl privează pe om de viaţa lui de specie;

celelalte fiinţe umane îi devin străine, existenţa comunitară este imposibilă, iar viaţa nu-i decât un sistem de acte de egoism aflate în conflict. Proprietatea privată, care se naşte din munca înstrăinată, devine la rândul său o sursă de înstrăinare, un factor de alimentare neîncetată a acesteia.

Reificarea muncitorului (cum va fi numită mai târziu) – faptul că atributele personale ale creierului şi muşchilor săi, capacităţile şi năzuinţele sale sunt transformate în „lucruri”, în obiecte de vânzare şi cumpărare pe piaţă – nu înseamnă că posesorul acelor „lucruri” are posibilitatea de a se bucura de o existenţă liberă şi umană. Dimpotrivă, procesul se repercutează şi asupra capitalistului, deposedându-l de personalitatea sa în alt mod. Aşa cum muncitorul este redus la o condiţie animală, capitalistul este redus la o putere bănească abstractă; el devine o personificare a acestei puteri, iar calităţile lui umane se transformă în aspecte ale ei.

> Cât de mare e puterea banilor, atât de mare e şi puterea mea. Calităţile banilor mei sunt calităţi şi forţe esenţiale ale mele, posesorul lor. Ceea ce *sunt* şi *pot* eu nu este nicidecum determinat de individualitatea mea. Eu *sunt* urât, dar îmi pot cumpăra *cea mai frumoasa femeie.* Aşadar, nu sunt *urât,* căci banii anihilează efectul *urâţeniei,* puterea ei respingătoare. Ca individ, sunt olog, însă banii îmi procură 24 de picioare; înseamnă că nu sunt olog. Sunt rău, necinstit, lipsit de scrupule,

stupid, însă banul este respectat, deci şi posesorul lui. Banul este bunul suprem, deci şi posesorul lui e bun.

înstrăinarea muncii are drept consecinţă paralizia vieţii de specie a omului şi a comunităţii fiinţelor umane, aşadar şi paralizia vieţii personale. Intr-o societate capitalistă dezvoltată, întreaga aservire socială şi toate formele de înstrăinare sunt cuprinse în relaţia muncitorului cu producţia; de unde urmează că emanciparea muncitorilor nu este doar o emancipare a lor ca o clasă cu interese particulare, ci este totodată emancipare a societăţii şi a omenirii în ansamblu.

Emanciparea muncitorului nu se reduce însă la abolirea proprietăţii private. Comunismul, care constă în negarea proprietăţii private, există în diferite forme. Marx discută, de pildă, egalitarismul totalitar primitiv al utopiilor comuniste. Aceasta este o formă de comunism care caută să aboleascâ tot ce nu poate fi făcut proprietate privată şi, deci, tot ce-i poate distinge pe indivizi; el vrea să aboleascâ talentul şi individualitatea, ceea ce ar echivala cu abolirea civilizaţiei. Această formă de comunism nu este o reapropriere a lumii înstrăinate, ci dimpotrivă, o formă extremă de înstrăinare ce constă în a impune tuturor situaţia actuală a muncitorilor. Pentru a reprezenta abolirea *pozitivă* a proprietăţii private şi a autoînstrăinării, comunismul trebuie să însemne aproprierea de către om a propriei sale esenţe de specie, recuperarea sa ca fiinţă socială. Un astfel de comunism rezolvă conflictul dintre om şi om, dintre esenţă şi existenţă, dintre individ şi specie, dintre libertate şi necesitate. În ce constă însă abolirea „pozitivă” a proprietăţii private? Marx sugerează o analogie cu abolirea religiei: întocmai cum ateismul îşi pierde semnificaţia atunci când afirmarea omului nu mai depinde de negarea lui Dumnezeu, socialismul, în sensul deplin al cuvântului, este afirmarea nemijlocită a umanităţii independent de negarea proprietăţii private, este o stare în care problema proprietăţii a fost rezolvată şi uitată. Socialismul poate fi doar rezultatul unui proces istoric îndelungat şi violent, dar împlinirea lui echivalează cu eliberarea totală a omului, cu toate

atributele şi posibilităţile lui. în condiţiile modului de apropriere socialist, activitatea omului nu i se va opune acestuia ca ceva străin, ci va fi, în toate formele şi produsele ei, o afirmare directă a umanităţii. Va fi vorba de „un om bogat şi o trebuinţă umană bogată: un om bogat este, în acelaşi timp, un om care are nevoie de întreaga bogăţie a manifestărilor vieţii umane”. în timp ce, în condiţiile muncii înstrăinate, creşterea cererii multiplică efectul înstrăinării – producătorul caută în chip artificial să stimuleze cererea şi să-i facă pe oameni dependenţi de tot mai multe produse, ceea ce, în asemenea circumstanţe, nu face decât să sporească volumul aservirii în condiţiile socialismului bogăţia cererii este cu adevărat bogăţie a omenirii.

Manuscrisele pariziene încearcă astfel să întemeieze socialismul ca realizare a esenţei umanităţii, ele nud prezintă doar ca pe un ideal, ci ca pe un postulat al mersului natural al istoriei. Marx nu priveşte proprietatea privată, diviziunea muncii sau înstrăinarea umană ca pe nişte „greşeli” care ar fi putut fi îndreptate oricând dacă oamenii ar fi ajuns să-şi înţeleagă propria situaţie, ci le priveşte drept condiţii indispensabile ale eliberării viitoare. Viziunea despre socialism schiţată în *Manuscrise* presupune reconcilierea deplină a omului cu sine şi cu natura, identificarea totală a existenţei şi esenţei umane, armonizarea destinului final al omului cu fiinţarea lui empirică. Se poate presupune că o societate socialistă, în acest sens, ar fi o stare de mulţumire deplina, o societate definitivă fără niciun impuls sau nevoie de a se dezvolta mai departe. Marx nu-şi exprimă viziunea în chiar aceşti termeni, dar nici nu exclude o astfel de interpretare, iar aceasta este favorizată de viziunea lui despre socialism ca
eliminare a tuturor surselor de conflict uman şi ca o stare în care esenţa umanităţii este realizată empiric. Comunismul, spune el, „este rezolvarea enigmei istoriei şi este conştient de acest lucru'; se pune, atunci, întrebarea dacă el nu constituie şi sfârşitul istoriei.

4. *Critica lui Feuerbach*

Filosofia din *Manuscrise* este confirmată şi întregită de *Tezele despre Feuerbach* ale lui Marx, scrise în primăvara anului 1845. Publicate de Engels în 1888, după moartea lui Marx, ele au fost privite drept o formulare concisă a noii concepţii despre lume şi se numără printre cele mai frecvent citate texte ale autorului lor. Ele cuprind cea mai tranşantă enunţare a obiecţiilor lui Marx la adresa materialismului feuerbachian, îndeosebi împotrivirea sa faţă de o teorie pur contemplativă a cunoaşterii, independentă de practică, şi semnificaţia diferită atribuită de el înstrăinării religioase. Reproşul pe care Marx îl facea lui Feuerbach şi tuturor materialiştîlor de până atunci era că au privit obiectele doar într- un mod contemplativ, şi nu ca *„activitate omenească sensibilă,* ca *practică,* deci nu subiectiv”, lăsând astfel ca idealismul să dezvolte latura activă, dar în mod abstract, deoarece idealismul „nu cunoaşte activitatea reală, sensibilă ca atare”. Această obiecţie repetă ideea expusă mai amănunţit în *Manuscrise,* că percepţia este ea însăşi o componentă a relaţiei practice a omului cu lumea, astfel încât obiectul ei nu este pur şi simplu „dat” de o natură indiferentă, ci este un obiect umanizat, condiţionat de trebuinţe şi eforturi umane. Acelaşi punct de vedere practic apare şi în refuzul lui Marx de a intra în disputa speculativă privind conformitatea gândirii cu obiectul ei.

> În practică, omul trebuie să dovedească adevărul, adică forţa şi caracterul real, netranscendent *[Diesseitigkait]* al gândirii sale. Controversa în jurul realităţii sau nerealitaţiî gândirii care se rupe de practică este o chestiune pur scolastică.

După cum ar fi de aşteptat şi după cum, mai târziu, confirmă *Ideologia germană,* funcţia cognitivă a practicii nu înseamnă, pur şi simplu, că succesul unei activităţi confirmă acurateţea cunoaşterii noastre şi nici că viaţa practică exprimă amplitudinea şi ţelul intereselor umane; ea mai înseamnă şi că veridicitatea este ea însăşi „forţa şi caracterul real” al gândirii, altfel spus, ca sunt adevărate acele idei în

care omul se confirmă pe sine ca „fiinţă a speciei”. Pe acest temei, Marx înlătură ca fiind „scolastică” întrebarea cartezianăprivind conformitatea dintre un act pur de gândire şi realitate. întrebarea epistemologică nu este o întrebare reală, deoarece actul de percepţie sau de gândire pur pe care ea îl presupune nu-i decât o ficţiune speculativă. întrucât spiritul uman, odată ajuns la înţelegerea de sine, se aprehendează ca un coeficient al comportamentului practic, rezultă că întrebările care i se pot pune în chip legitim privitor la semnificaţia actelor sale sunt totodată întrebări privitoare la eficienţa sa din punctul de vedere al societăţii umane.

Marx repetă[1] în *Teze* şi critica sa la adresa teoriei feuerbachiene a religiei, anume că ea reduce lumea religiei la baza ei seculară, dar nu explică dedublarea religioasă în termenii dedublării lăuntrice a situaţiei omului în lume şi, de aceea, nu este capabilă să ofere un remediu eficace: spiritul poate fi eliberat de mistificare numai dacă negativităţile din viaţa socială care o generează sunt înlăturate prin acţiunea practică.

Marx critică şi concepţia lui Feuerbach despre esenţa umană ca „abstracţie inerentă individului izolat”, în realitate ea fiind „ansamblul relaţiilor sociale”. Ca urmare a concepţiei sale, Feuerbach ia ca punct de plecare individul cu caracteristicile sale de specie şi reduce legătura dintre fiinţele umane la o legătură naturală. Aceeaşi idee apare şi în *Teza a zecea,* după ce fusese deja exprimată anterior în eseul lui Marx *Despre problema evreiască.*

> Punctul de vedere al vechiului materialism este societatea civila; punctul de vedere al noului materialism este societatea omenească sau omenirea socializată.

Aceasta corespunde susţinerii anterioare a lui Marx că societatea civilă trebuie să coincidă cu societatea politică, astfel încât ambele să înceteze să existe sub vechea lor formă; cea dintâi nu va mai fi o masă de egoisme aflate în conflict, cea de a doua nu va mai fi o comunitate abstractă, lipsită de realitate; omul, el însuşi o adevărată comunitate, îşi va reapropria natura sa de specie şi îşi va realiza

personalitatea ca una socială.

În cea de a treia *Teză,* importantă, Marx îşi formulează dezacordul cu doctrinele socialismului utopic bazat pe materialismul secolului al XVIII-lea. Nu-i suficient să spui că fiinţele umane sunt produsul împrejurărilor şi al educaţiei, deoarece împrejurările şi educaţia sunt opera fiinţelor umane. A reţine doar prima parte a acestei fraze echivalează cu a discerne în societate două părţi, „dintre care una se ridică deasupra societăţii" (precum la Robert Owen, bunăoară). „Coincidenţa dintre schimbarea împrejurărilor şi schimbarea activităţii omeneşti sau propria schimbare nu poate fi privită şi înţeleasă în mod raţional decât ca *practică revoluţionara"* Acest enunţ înseamnă că societatea nu poate fi schimbată de către nişte reformatori care-i înţeleg nevoile, ci doar de către masa de jos al cărei interes particular este identic cu cel al societăţii în ansamblu. În practica revoluţionară a proletariatului, „educatorul" este acelaşi cu „educatul": dezvoltarea spiritului este identică cu procesul istoric prin care lumea se transformă, astfel că nu se mai pune întrebarea priorităţii între spirit şi împrejurările exterioare. în această situaţie de practică revoluţionară, clasa muncitoare este agentul iniţiativei istorice, nemărginindu-se doar să reziste sau să reacţioneze la presiunea claselor avute.

Acelaşi punct de vedere „practic" domină şi în concepţia lui Marx, cea despre funcţiile cognitive ale spiritului şi rolul său în procesul istoric; prin „practic" se subînţelege întotdeauna „social", iar „viaţa socială este, prin chiar esenţa ei, *practică".* La fel este şi sarcina filosofici, aşa cum apare definită în *Teza a unsprezecea,* prin cuvintele probabil cel mai des citate ale lui Marx: „Filosofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de a o *schimba". Ar* fi o deformare caricaturală a gândirii lui Marx să înţelegem această formulare ca însemnând că observarea şi analiza societăţii nu sunt importante şi că singura care contează este acţiunea revoluţionară nemijlocită. întregul context arată că formularea exprimă concis punctul de vedere al filosofiei „practice" în opoziţie cu atitudinea

„contemplativă” a lui Hegel sau a lui Feuerbach, punct de vedere care a fost sugerat lui Marx de către Hess, iar prin acesta de către Cieszkowski, şi care a devenit nucleul filosofic al marxismului. A înţelege lumea nu înseamnă a o privi din afară, a o judeca din unghi moral sau a o explica ştiinţific, ci înseamnă că societatea se înţelege pe sine, act prin care subiectul schimbă obiectul prin însuşi faptul înţelegerii acestuia. Aceasta poate avea loc numai atunci când subiectul şi obiectul coincid, când dispare distincţia dintre educator şi educat şi când gândirea însăşi devine un act revoluţionar, de autorecunoastere a existentei umane.

5. *Scrierile timpurii ale lui Engels*

Anul 1844 marchează începutul prieteniei şi colaborării lui Marx cu Friedrich Engels, cu care avusese deja o scurtă întâlnire la Köln. Engels cunoscuse o evoluţie spirituală asemănătoare cu cea a lui Marx, deşi cei doi primiseră educaţii diferite. Născut la 28 noiembrie 1820, Engels era fiul unui industriaş din Barmen

(Wuppertal, aproape de Düsseldorf). A crescut într-o atmosferă sufocantă de pietism habotnic, dar s-a debarasat repede de influenţa acestuia, părăsind studiile înainte de anul terminal spre a lucra în fabrica tatălui său; în 1838, a fost trimis la Bremen ca să câştige experienţă în afaceri. În urma contactului practic cu comerţul şi industria, curând a ajuns să se preocupe de probleme sociale. În cursul studiilor sale private, a asimilat idei liberaldemocrate şi a fost atras de radicalismul Tinerilor Hegelieni. Primele articole de presă le-a scris pentru Telegraph für Deutschland, editat la Hamburg de către Gutzkow, şi pentru Morgenblatt din Stuttgart. În ele, ataca bigotismul şi ipocrizia pietismului mic-burghez, dar totodată descria şi starea industrială şi oprimarea şi sărăcia muncitorilor. A fost atras de panteismul sentimental al lui Schleiermacher şi, la început, nu a abandonat total creştinismul; ateu a

devenit sub influenţa cărţii lui Strauss, *Viaţa lui lisus.* În timpul serviciului militar prestat la Berlin în 1841, s-a alăturat filosofilor radicali şi a compus trei pamflete în care Schelling era criticat din punctul de vedere al Tinerilor Hegelieni. Mai târziu, când ajunsese să se considere comunist, declara despre comunism că este fructul firesc al culturii filosofice germane. Spre sfârşitul anului 1842, s-a dus la fabricile tatălui său din Manchester pentru a-şi completa formaţia comercială şi a petrecut mult timp observând situaţia clasei muncitoare britanice, studiind economia politică şi socialismul. Numărul din DeutschFranzösische Jahrbücher la care Marx a contribuit cu articolele sale despre *Filosofia hegeliană a dreptului* şi despre *Problema evreiască* cuprindea şi un eseu al lui Engels, intitulat *Schiţă a unei critici a economiei politice.* în el argumenta despre contradicţiile economiei capitaliste, că nu pot fi rezolvate pe baza acestei economii; despre crizele periodice de supraproducţie, că sunt o consecinţă inevitabilă a liberei concurenţe; că această concurenţă ducea la monopol, dar monopolul, la rândul său, genera noi forme de concurenţă etc. Proprietatea privată dădea naştere cu necesitate antagonismului între clase şi între indivizi înăuntrul fiecărei clase şi unui conflict incurabil între interesele private şi publice, conflict legat şi de anarhia în producţie şi de crizele ce rezultau de aici. Economiştii care apărau proprietatea privată nu puteau înţelege acest lanţ cauzal şi, atunci, se vedeau nevoiţi să născocească teorii şubrede, precum cea a lui Malthus, care punea flagelul social pe seama creşterii mai rapide a populaţiei decât a producţiei. Abolirea proprietăţii private era singura cale de salvare a umanităţii de crize, lipsuri şi exploatare. Producţia planificată avea să pună capăt inegalităţii sociale şi situaţiei absurde în care sărăcia era cauzată de excesul de bunuri. „Desfiinţăm contradicţia”, scria Engels...

> ... suprimând-o pur şi simplu. Odată cu contopirea intereselor actualmente opuse, dispare opoziţia dintre suprapopulaţie într-o parte şi supravieţuire într-altă parte, dispare minunăţia mai minunată decât toate minunile tuturor religiilor la un loc, după

care o naţiune trebuie să moară de foame de atâta bogăţie şi belşug, dispare afirmaţia nebunească potrivit căreia pământul nu ar avea destulă putere să-i hrănească pe toţi oamenii.

Engels a rămas la Manchester ceva mai puţin de doi ani şi şi-a publicat observaţiile la Leipzig, în *Situaţia clasei muncitoare din Anglia* (1845). În această carte care, pentru epoca ei, a fost ca o revelaţie, el a zugrăvit un amplu tablou al rezultatelor Revoluţiei Industriale din Marea Britanic şi a descris în mod expresiv sărăcia cruntă a proletariatului urban, înfometarea brutală şi deznădejdea care caracterizau viata clasei muncitoare. El nu scria ca un moralist sau filantrop, ci deducea din situaţia reală a clasei muncitoare că aceasta era silită ca în câţiva ani să producă prin propriile-i eforturi o revoluţie socialistă. Predicţia sa privind socialismul nu se baza, aşadar, pe idei generale despre natura umană sau pe necesitatea ca existenţa umană să fie pusă în conformitate cu esenţa umanităţii, ci pe familiarizarea directă cu situaţia clasei muncitoare şi pe tendinţele evoluţiei acesteia. Era convins că vor dispărea clasele mijlocii, ca în Marea Britanic capitalul se va concentra din ce în ce mai mult şi că, în scurtă vreme, va izbucni, inevitabil, un război sângeros între cei oropsiţi şi cei bogaţi. Engels îşi plasa predicţia în cadrul unei diviziuni de clasa tranşante, proletariatul fiind nu doar cel mai oprimat şi năpăstuit, ci şi destinat să pună capăt oprimării. în acelaşi timp, descriind cu belşug de amănunte ticăloşia burgheziei engleze, Engels nu punea comportamentul ei doar pe seama unor vicii morale, ci îl considera o consecinţă inevitabilă a situaţiei unei clase de oameni obligaţi de o concurenţă pe viaţă şi pe moarte saşi exploateze la maximum semenii.

SFÂNTA FAMILIE

întâlnirea lui Marx cu Engels la Paris, în august 1844, a însemnat începutul unei colaborări de patruzeci de ani pe tărâmul politic şi cel literar. Puterea de gândire abstractă a lui Marx era superioară celei a prietenului său, care, în schimb, îl depăşea pe Marx când era vorba de raportarea teoriei la datele empirice, cu caracter social sau ştiinţific. Prima lor scriere comună, intitulată *Sfânta familie* sau *Critica criticii critice. împotriva lui Bruno Bauer & Co.,* a fost publicată la Frankfurt-pe-Main în februarie 1845; doar o mică parte a ei a fost scrisă de Engels, care, după o scurtă şedere la Paris, s-a întors în Barmen.

Sfânta familie este o răfuială radicală şi, am putea spune, nemiloasă cu Tinerii Hegelieni. Este un atac virulent, sarcastic şi fără menajamente împotriva foştilor aliaţi ai lui Marx, îndeosebi împotriva lui Bruno şi Edgar Bauer. Lucrarea este prolixă şi plină de zeflemiseli ieftine, de calambururi bazate pe numele adversarilor etc. Ea îşi propune să dea în vileag naivitatea şi nulitatea intelectuală a „sfintei familii" hegeliene şi caracterul speculativ al criticii practicate de aceasta. Spre deosebire de *Ideologia germană,* ea cuprinde destul de puţin în linia unei analize independente. Cu toate acestea, lucrarea reprezintă un document important, care oferă dovada rupturii definitive a lui Marx cu radicalismul Tinerilor Hegelieni; proclamarea de către el a comunismului drept mişcare a clasei muncitoare *par excellence* este prezentată nu ca un supliment la critica Tinerilor Hegelieni, ci ca fiind ceva opus acesteia. În Prefaţă se spune chiar că *„umanismul real* nu are în Germania duşman mai primejdios decât *spiritualismul* sau *idealismul speculativ,* care, în locul *omului individual real,* pune *«conştiinţa de sine»* sau «spiritul»„. În anumite privinţe importante,

Sfânta familie confirmă, dar în mod mult mai apăsat, punctul de vedere teoretic al lui Marx aşa cum a fost formulat în lucrări anterioare, pe când în alte privinţe introduce noi elemente.

1. Comunismul ca tendinţă istorică. Conştiinţa de clasă a proletariatului

Marx exprimă mai direct decât până atunci ideea inevitabilităţii mişcării spre comunism. Proprietatea privată, străduindu-se să se perpetueze indefinit, îşi creează propriul antagonist, proletariatul, în autoînstrăinarea pe care proprietatea privată o consolidează, clasa posedantă se bucură de satisfacţia pe care i-o procură parada de omenie, în timp ce clasa muncitoare este umilită şi neputincioasă. Proprietatea privată tinde să se autonimicească, independent de ştirea sau vrerea clasei posedante, deoarece proletariatul pe care îl creează este o dezumanizare conştientă de sine. Proletariatul victorios nu se va mărgini la o schimbare de roluri, luând el locul posesorilor, ci va pune capăt întregii situaţii, eliminându-se pe sine odată cu cei cărora li se opune. El reprezintă dezumanizarea extremă, dar şi conştiinţa acestei dezumanizări şi a inevitabilităţii revoltei. Mizeria proletariatului îl sileşte să se elibereze, dar el nu poate face acest lucru fără a elibera, în acelaşi timp, întreaga societate de starea inumană în care se află.

Este important de reţinut accentul pus de Marx pe conştiinţa de sine a proletariatului, întrucât, mai târziu, i s-a adus câteodată obiecţia de a fi părut să creadă că revoluţia va surveni ca urmare a unei forţe istorice impersonale, independent de activitatea liberă a omului. Din punctul lui de vedere, nu există în realitate o dilemă între necesitatea istorică şi acţiunea conştientă, deoarece conştiinţa de clasă a proletariatului nu este numai o condiţie a revoluţiei, ci este ea însăşi un proces istoric în care revoluţia ajunge la maturitate. Din acest motiv, autorii *Sfintei familii* sunt împotriva oricărei personificări a istoriei, ca şi cum aceasta ar fi o forţă de sine stătătoare.

Bauer, spune Engels, transformă istoria într-o entitate metafizică ce se manifestă în indivizii umani; în realitate, însă...

> ... istoria nu face nimic, ca nu poseda niciun fel de „bogăţie imensă", nu dă niciun fel de bătălii. Nu „istoria", ci tocmai omul, omul real şi viu, iată cine face totul, cine posedă torul şi dă toate aceste bătălii. Istoria nu este o personalitate aparte, care se foloseşte de om ca de un mijloc pentru atingerea scopurilor sale. Istoria nu este altceva decât activitatea omului care îsi urmăreşte telurile sale.

Aceste remarci constituie punctul de plecare al controversei de mai târziu în jurul aşa-numitului „determinism istoric" al lui Marx. Ele se pretează la diferenţe de interpretare, întocmai ca unele formulări ulterioare ale sale, în particular aceea că oamenii sunt cei ce-şi fac istoria, dar nu o fac independent de condiţiile în care se află. Trebuie oare să înţelegem de aici că posibilităţile omului de a influenţa procesul istoric sunt limitate, că împrejurările existente nu se supun integral acţiunii umane, ci pot fi, într-o anumită măsură, guvernate de voinţa organizată a comunităţii? Sau, mai curând, ca împrejurările istorice în care omul acţionează sunt cele care determină conştiinţa şi acţiunea ? J 5 ? 7 sa? La aceste întrebări-cheie pentru înţelegerea materialismului istoric vom avea prilejul să revenim la timpul potrivit.

2. Progresul şi masele

O temă esenţială a criticii lui Marx la adresa lui Bauer o constituie opoziţia teoretizată de acesta dintre mase şi progres, dintre mase şi spiritul critic. În concepţia lui Bauer, masele sunt o întruchipare a conservatorismului, reacţiunii, dogmatismului şi inerţiei mentale. Oricare ar fi ideile asimilate de mase, inclusiv cele revoluţionare, ele capătă o turnură conservatoare; orice doctrină însuşită de mase devine o religie. O idee creatoare, de îndată ce este adoptată de mase, îşi pierde creativitatea. Ideile care au nevoie de sprijinul maselor sunt dinainte condamnate la distorsiune, degenerare şi înfrângere;

toate întreprinderile istorice care au eşuat au facut-o pentru că au fost confiscate de mase. Această analiză este considerată de Marx o tentativă absurdă de a condamna cursul istoriei. Ideile încununate de succes, susţine el, sunt în mod necesar expresia unor interese de masă. *(„Ideea* se discredita totdeauna de îndată ce se despărţea de *interes”)* Dar ori de câte ori „interesul” îmbracă forma unei idei, el trece dincolo de conţinutul său real şi se înfăţişează cu necesitate, în mod iluzoriu, drept un interes general, şi nu unul particular. Prin opoziţia pe care o susţine între progres şi conservatorismul maselor, critica lui Bauer este condamnată să rămână un lucru ce ţine de spirit, în loc să fie un instrument de transformare socială.

În orice caz, susţine Marx, categoria nediferenţiată de progres este ca atare goală de conţinut. Ideile socialiste au luat naştere din observaţia că ceea ce se cheamă progres în istorie s-a realizat de fiecare dată în opoziţie cu majoritatea societăţii şi a dus la condiţii de viaţă din ce în ce mai inumane. Aceasta sugera că civilizaţia era în chip radical bolnavă şi că se impunea o critică fundamentală a societăţii, care să coincidă cu o mişcare de masă de protest social. Nu trebuie, aşadar, să ne mulţumim cu vorbe mari despre progres, deoarece nicăieri în istorie nu se întâlneşte un progres absolut.

Marx enunţă aici pentru prima dată o idee care apare în mod repetat în opera sa de mai târziu. În locul unui antagonism iremediabil dintre mase şi spiritul critic – o parodie, în opinia sa, a tradiţionalei opoziţii dintre „spirit” şi „materia” inertă, primul reprezentat de individ, iar cea de a doua, de mase –, el formulează ideea unei antinomii fundamentale care străbate toată istoria de până acum, din pricina căreia progresul real, în special în domeniul tehnic, s-a realizat în detrimentul marii mase a omenirii truditoare. În timp ce istoriosofia lui Bauer este silită de însăşi natura ei să rămână la nişte idei pur teoretice despre eliberare, critica socialistă este îndreptată împotriva condiţiilor materiale care au generat o contradicţie între progresul civilizaţiei şi

nevoile creatorilor nemijlociţi ai avuţiei. Ideile singure, conchide Marx, nu pot sfărâmă niciodată cătuşele lumii vechi; pentru ca nişte idei să fie înfăptuite, este nevoie de oameni, de folosirea forţei.

3. Lumea nevoilor umane

în *Sfânta familie,* Marx revine la problema opoziţiei dintre comunitatea umană reală şi comunitatea imaginară a statului. Bauer consideră că fiinţele umane sunt nişte atomi egoişti pe care statul trebuie să-i lege laolaltă într-un organism. Pentru Marx, aceasta e o ficţiune speculativă. Un atom îsi este suficient siesi şi nu are niciun fel de nevoi; o fiinţă umană îşi poate închipui că este un atom în acest sens, dar, în fapt, nu poate fi niciodată aşa, deoarece lumea oamenilor este o lume de nevoi şi, în ciuda tuturor mistificărilor, nevoile sunt cele care formează legăturile reale dintre membrii comunităţii. Legătura socială nu o creează statul, ci faptul că oamenii, deşi îşi pot închipui că sunt nişte atomi, sunt în realitate fiinţe umane egoiste. Statul este un produs secundar al nevoilor care constituie legătura socială; aceasta din urmă nu este un produs al statului. Numai dacă lumea nevoilor dă naştere unui conflict, dacă satisfacerea lor se realizează printr-o luptă între egoisme şi dacă legătura socială îmbracă forma unei discordii sociale, numai atunci se pune problema posibilităţii unei comunităţi umane reale. Bauer însă se mărgineşte să reafirme opoziţia hegeliană dintre comunitatea reprezentată de stat şi societatea civilă ca un vălmăşag de egoisme şi consideră această opoziţie un principiu etern al vieţii.

4. Tradiţia materialismului

Marx exprimă pentru prima dată în *Sfânta familie* şi conştiinţa legăturii dintre ideile socialiste şi tradiţia materialismului filosofic. El distinge în istoria materialismului francez două tendinţe. Una care, pornita de la Descartes, este de inspiraţie naturalistă şi evoluează în direcţia ştiinţei moderne a naturii.

Cealaltă, a empirismului lockean, reprezintă tradiţia directă a socialismului, ale cărui premise ideologice derivă din critica antimetafîzică a materialistilor din secolul al XVIII-lea şi din atacurile lor împotriva dogmatismului din secolul precedent. Senzualismul lui Locke cuprindea, implicit, doctrina egalităţii umane: orice om care vine pe lume este o *tabula rasa,* iar diferenţele mentale sau spirituale sunt dobândite, şi nu înnăscute. Cum toţi oamenii sunt de la natură egoişti şi morala nu poate fi decât egoism raţionalizat, se pune problema de a găsi o formă de organizare socială care să împace interesele egoiste ale fiecăruia cu nevoile tuturor. Indivizii umani fiind în întregime produsul educaţiei primite şi al condiţiilor lor de viaţă, ei nu pot fi schimbaţi decât schimbând instituţiile sociale care îi modelează. Doctrina lui Fourier este fructul materialismului iluminist francez, iar ideile socialiste ale lui Owen îşi au obârşia la Bentham, iar prin acesta, la Helvétius. Principiile empirismului şi utilitarismului, potrivit cărora oamenii nu sunt buni sau răi de la natură, ci ca efect al educaţiei primite, iar interesul este principalul resort al moralei ş.a.m.d., ne conduc, în mod firesc, la întrebarea: ce condiţii sociale sunt necesare spre a face din comunitatea umană o realitate?

În felul acesta, Marx invocă tradiţia materialistă împotriva lui Bauer, care, urmându-l pe Hegel, transformă conştiinţa de sine într-o entitate substanţială (când ea nu este, în realitate, decât un atribut, nu o formă separată a Fiinţei) şi îşi închipuie că, astfel, a asigurat independenţa spiritului de natură. Pe aceeaşi linie, Bauer reduce viata umana la activitatea intelectuală şi transformă
întreaga istorie în istoria gândirii, când, de fapt, ea este, înainte de toate, istoria producţiei materiale.

Sfânta familie cuprinde astfel, deşi doar în formulări încă laconice şi generale, ideile germinative ale interpretării materialiste a istoriei: ideea mistificării pe care o suferă interesele umane atunci când sunt exprimate în formă ideologică şi ideea dependenţei genetice a istoriei ideilor de

istoria producţiei. Găsim aplicată aici, la o nouă istoriosofie, şi schema clasică a dialecticii hegeliene: negarea negaţiei. Proprietatea privată, pe măsură ce se dezvoltă, îşi creează cu necesitate propriul duşman; această forţă negativă este ea însăşi dezumanizată şi, pe măsură ce această dezumanizare avansează, ea devine precondiţia unei sinteze care va aboli opoziţia existentă împreună cu ambii ei termeni – proprietatea privată şi proletariatul –, astfel creându-se pentru om posibilitatea de a redeveni el însuşi.

* * *

Bazele interpretării materialiste a istoriei au fost expuse în următoarea lucrare comună a lui Marx şi Engels: *Ideologia germană.* Marx a rămas la Paris până la începutul anului 1845, luând parte activă la întruniri ale organizaţiilor socialiste şi îndeosebi ale Ligii celor Drepţi, în timp ce Engels răspândea în Germania ideea comunistă prin cuvântări şi scrieri care urmăreau să unească grupurile socialiste într-o singură organizaţie. În februarie 1845, Marx este expulzat din Paris la cererea Guvernului Prusiei şi se stabileşte la Bruxelles, unde Engels i se alătură în primăvara aceluiaşi an. în vară, ei fac o călătorie în Anglia, unde intră în contact cu chartiştii şi pregătesc terenul pentru înfiinţarea unui centru de cooperare a mişcărilor revoluţionare din diferite ţări. Intorcându-se la Bruxelles, ei continuă activitatea de unificare a asociaţiilor revoluţionare şi polemicile cu filosofi germani.

VIII

IDEOLOGIA GERMANĂ

Marx şi Engels au terminat de scris *Ideologia germană* în 1846, dar n-au izbutit să o şi publice. Părţi din manuscris s-au pierdut; restul a fost publicat într-o formă incompletă de către Bernstein, în 1903, iar integral, în ediţia MEGA, în 1932. Lucrarea era în principal un atac împotriva lui Feuerbach, a lui Max Stirner şi a ceea ce se numea „adevăratul socialism”; la Bruno Bauer se fac referiri doar incidental. Din punct de vedere filosofic, cele mai importante sunt secţiunile care critică „omul de specie” al lui Feuerbach şi concepţia „existenţială” despre om a lui Stirner. Acestea cuprind şi cea mai mare parte din expunerea pozitivă de către autori a propriilor lor vederi; Feuerbach este criticat, de fapt, în mod indirect, prin expunerea propriului lor punct de vedere. Antropologiei lui Feuerbach ei îi opun ideea de „umanitate” ca o categorie istorică; iar absolutului conştiinţei-de-sine individuale al lui Stirner îi opun ideea realizării de către om a naturii sale sociale în ceea ce are el unic şi individual. Ideile centrale ale *Ideologiei germane* sau, în orice caz, cele care au prilejuit cele mai animate discuţii în evoluţia ulterioară a marxismului privesc relaţia dintre gândirea umană şi condiţiile de viaţă; ele cuprind esenţialul interpretării materialiste a istoriei, care a căpătat, mai târziu, o dezvoltare mai amănunţită.

1. Conceptul de „ideologie”

Termenul de „ideologie” datează de la sfârşitul

secolului al XVIII- lea, când a fost introdus de către Destutt de Tracy pentru a desemna studiul originilor şi legilor de funcţionare a „ideilor” în accepţiunea lui Condillac, de fapte psihice de indiferent ce fel şi relaţiile lor cu limbajul. Denumirea de *idéologues* a fost dată unor intelectuali şi oameni publici (Destutt, Cabanis, Volney, Daunou) care continuau tradiţia Enciclopediştilor; Napoleon a folosit vocabula în sensul peiorativ de „visători politici”. Hegelienii desemnau, ocazional, prin „ideologie” aspectul subiectiv al procesului de cunoaştere.

în opera lui Marx şi Engels, termenul de „ideologie” este utilizat într-un sens specific, care, ulterior, a fost generalizat: ei nu îl definesc în mod explicit, dar se vede clar că îi dau înţelesul pe care-l are mai târziu în lucrarea lui Engels, *Ludwig Feuerbach* (1888), şi într-o scrisoare a acestuia către Mehring din 14 iulie 1893. Ideologia, în acest sens, este o falsă conştiinţă sau un proces mintal obnubilat, în care oamenii nu sunt conştienţi de forţele care le călăuzesc în mod efectiv gândirea, închipuindu-şi că ea este guvernată în întregime de logică şi de influenţe intelectuale. Când se autoiluzionează astfel, gânditorul nu-şi dă seama că orice gândire şi, în particular, a sa proprie este supusă, în desfăşurarea şi rezultatul ei, unor condiţii sociale extraintelectuale, pe care le exprimă într-o formă distorsionată de interesele şi preferinţele unei colectivităţi sau ale alteia. Ideologia este totalitatea ideilor (vederilor, convingerilor, *parti-pris*-urilor) referitoare cu precădere la viaţa socială – opiniile filosofice, religioase, economice, istorice, juridice, utopiile de tot felul, programele politice şi economice –, care dau impresia că există în mod de sine stătător în minţile celor ce le împărtăşesc. în fapt, aceste idei sunt guvernate de anumite legi proprii şi se caracterizează prin aceea că subiectul nu este conştient de originea lor în condiţiile sociale şi de rolul pe care ele, la rândul lor, îl joacă în menţinerea sau schimbarea acelor condiţii. Faptul că gândirea umană este determinată de conflictele din viata materială nu se reflectă în mod conştient în construcţiile ideologice, altminteri acestea nu şi-ar

merita numele de ideologie. Ideologul este un exponent intelectual al unei anumite situaţii de conflict social; el nu este conştient de acest fapt şi de relaţia genetică şi funcţională dintre acea situaţie şi ideile lui. Toţi filosofii sunt, în acest sens, ideologi, cum sunt şi gânditorii şi reformatorii religioşi, teoreticienii dreptului, creatorii de programe politice etc. Abia mult mai târziu, în epoca lui Stalin, marxiştii au ajuns să folosească termenul de „ideologie” pentru toate formele conştiinţei sociale, inclusiv pentru cele presupuse a constitui explicaţii ştiinţifice ale lumii, negrevate de mistificări şi distorsiuni. În acest sens, s-a putut vorbi despre ideologie „ştiinţifică” sau ideologie „marxistă”, ceea ce Marx şi Engels, dată fiind accepţiunea în care foloseau ei termenul, n-ar fi făcut niciodată.

Conceptul marxist originar de „ideologie” a constituit baza teoretizărilor despre ideologie din secolul al XX-lea şi, mai general, a sociologiei cunoaşterii (K. Mannheim), adică a studiului ideilor, indiferent de adevărul sau falsitatea lor, dat fiind că mistificarea ideologică nu este totuna cu eroarea în sens cognitiv; caracterizarea unui produs al minţii drept ideologie nu implică nicio judecată privind adevărul sau falsitatea lui. Această ştiinţă examinează ideile ca manifestări ale unor anumite grupuri de interese, ca instrumente practice cu ajutorul cărora clasele sociale şi alte segmente ale societăţii îşi susţin propriile interese şi valori. Studiul ideologiei investighează conflictele şi structurile sociale din punctul de vedere al exprimării lor intelectuale; el priveşte ideile, teoriile, credinţele, programele şi doctrinele prin prisma dependenţei lor de situaţiile sociale care le-au generat, gândirea fiind o versiune travestită a realităţii. După cum observa Mannheim, această idee datează de dinainte de Marx; ipocrizia idealurilor morale, a credinţelor religioase şi a doctrinelor filosofice a fost dată în vileag de Machiavelli, iar în răstimpul dintre Marx şi Mannheim, putem găsi idei similare la Nietzsche şi Sorel. În analiza contemporană a ideilor este un lucru general acceptat că trebuie deosebit conţinutul ideologic de

valoarea cognitivă, că una este condiţionarea funcţional-genetică a gândirii şi alta legitimarea ei ştiinţifică. Pionierul acestei distincţii a fost Marx; el nu s-a mulţumit însă să evidenţieze dependenţa dintre gândire şi interese, ci a căutat să identifice şi tipul particular de interese care exercită cea mai puternică influenţă asupra construirii ideologiilor, anume pe cel legat de împărţirea societăţii în clase.

Marx începe prin a trata despre iluzia centrală a ideologilor germani, care cred că, de vreme ce omenirea e stăpânită de false idei şi închipuiri, iar oamenii sunt aserviţi creaţiilor propriilor lor minţi („zeilor”, în sensul lui Feuerbach), stă în puterea filosofici de a demasca şi anihila aceste idei greşite şi de a revoluţiona societatea întemeiată pe ele. Poziţia de bază a lui Marx şi Engels este că, dimpotrivă, autoritatea diverselor iluzii asupra minţilor umane nu este rezultatul unor distorsiuni mintale care ar putea fi remediate lucrând asupra conştiinţei, ci îşi are rădăcinile în condiţiile sociale şi nu este decât expresia aservirii sociale.

2. Existentă socială şi conştiinţă socială

Astfel, reluând o temă deja schiţată în scrierile lor anterioare, Marx şi Engels şi-au propus să răstoarne concepţia Tinerilor Hegelieni şi a lui Feuerbach, potrivit căreia cauza aservirii sociale şi a pătimirilor umane sunt anumite aberaţii şi distorsiuni mintale, şi nu invers. Ei au încercat să analizeze originea ideilor, nu în sensul lui Condillac, ci investigând condiţionarea socială a conştiinţei. Hegelienii, în autoiluzionările lor, nu se mărginiseră să creadă în omnipotenţa gândirii în istoria socială. Considerând că relaţiile existente între oameni sunt rezultatul unor idei greşite despre lume şi despre ei înşişi – când, de fapt, lucrurile stau tocmai pe dos –, hegelienii, de la Strauss la Stirner, reduseseră toate ideile umane din domeniile politicii, dreptului, moralei sau metafizicii la numitorul comun al teologiei, tratând întreaga conştiinţă socială drept conştiinţă religioasă şi văzând în critica religiei

panaceul suferinţelor umane.

Teza lui Marx şi Engels era că trăsătura distinctivă a omului, cea care-l caracterizează în chip primordial, în opoziţie cu animalele, nu este gândirea, ci confecţionarea de unelte. Aceasta e ceea ce a făcut mai întâi din om o specie distinctă; ulterior, în decursul istoriei, oamenii s-au distins prin modul de reproducere a propriei lor vieţi şi, drept urmare, şi prin modul lor de gândire. Fiinţele umane sunt ceea ce comportamentul uman arată că sunt: ele sunt, înainte de toate, ansamblul acţiunilor prin care îşi reproduc existenţa materială.

> Cum îşi manifestă indivizii viaţa, aşa sunt ei în realitate. Ceea ce sunt ei coincide deci cu producţia lor, atât cu ceea ce produc, cât şi cu felul cum produc. Prin urmare, ceea ce sunt indivizii depinde de condiţiile materiale ale producţiei lor.

Nivelul producţiei, determinat de forţele productive, adică de calitatea uneltelor şi de abilităţile tehnice, determină el însuşi structura socială. Aceasta constă în primul rând din diviziunea muncii, iar evoluţia istorică a omenirii se împarte în stadii în funcţie de diferitele forme pe care le îmbracă această diviziune. La rândul lor, fiecare dintre aceste forme creează câte o nouă formă de proprietate. Proprietatea tribală din timpurile străvechi, lumea antică cu proprietatea ei comunitară şi de stat, feudalismul cu stările, meşteşugurile şi proprietatea funciară caracteristice lui, în sfârşit, capitalismul, toate acestea sunt forme de societate care-şi datorează originea tipului de capacitate productivă de care dispune specia umană în respectiva perioadă. Viaţa umană conştientă nu poate fi examinată raţional decât ca o componentă a vieţii în ansamblu, aşa cum se defineşte aceasta în primul rând, prin modul de satisfacere a nevoilor elementare, prin lărgirea sferei nevoilor, prin modalitatea de reproducere a speciei în viaţa de familie, precum şi prin sistemul de cooperare, care trebuie considerat şi el o forţă productivă. Conştiinţa nu este altceva

> ? r

decât existenţa umană devenită conştientă; iar autoamăgirea conştiinţei, care îşi închipuie că se

autodefineşte prin propria-i activitate, este, de fapt, condiţionată de diviziunea muncii. Abia când nivelul producţiei materiale face posibilă separarea dintre munca fizică şi cea intelectuală, conştiinţa îşi poate închipui că este altceva decât conştientizarea vieţii practice şi poate inventa forme de activitate mentală pure, abstracte, cum sunt filosofia, teologia şi etica. în plus, ideile dominante ale unei epoci ajung treptat să se separe de indivizii care guvernează, adică munca intelectuală devine o îndeletnicire distinctă şi ia naştere profesia de ideolog. Aceasta alimentează ideea că gândirea este cea care conduce istoria şi că este posibil ca relaţiile umane să fie deduse, ca la Hegel, din însuşi conceptul de „umanitate”.

> Chiar şi plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor sunt produse necesare ale procesului lor de viaţa material, care poate fi constatat pe cale empirica şi este legat de premise materiale. Morala, religia, metafizica şi toate celelalte domenii ideologice, precum şi formele de conştiinţă corespunzătoare lor, pierd aici aparenţa că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie proprie, o dezvoltare proprie; oamenii sunt cei care, dezvoltând producţia lor materială şi relaţiile lor materiale, modifică, odată cu această realitate, şi gândirea lor, şi produsele acesteia. Nu conştiinţa determină viata, ci viata determină conştiinţa... şi orice conştiinţă este a unor indivizi reali.

Aceste prime formulări, întru câtva nenuanţate, ale interpretării materialiste a istoriei, prefigurează controversele de mai târziu privitoare la sensul în care Marx considera gândirea dependentă de condiţiile sociale. Dacă aspecte ale vieţii sociale cum sunt religia, morala şi dreptul nu au o istorie proprie, s-ar părea că, pentru Marx, ideile nu sunt decât o secreţie naturală a vieţii sociale, lipsită de orice principiu activ, un simplu produs derivat al adevăratei istorii, cea care constă din procese materiale productive şi din relaţiile de proprietate corespunzătoare lor; sau, după cum aveau să se exprime mai târziu criticii lui Marx, spiritul e un epifenomen al condiţiilor de producţie. Privitor la aceasta, sa purtat o controversă între materialismul economic şi acea versiune a marxismului care atribuie o funcţie activă şi de sine stătătoare factorilor „subiectivi”, adică creaţiilor intelectului şi

activităţii politice liber orientate.

E limpede că lui Marx nu i se poate atribui concepţia conform căreia întreaga istorie este efectul unor „legi istorice”, că nu contează deloc ce gândesc oamenii despre vieţile lor şi că produsele gândirii nu sunt decât spuma de pe suprafaţa istoriei, şi nu o parte componentă a acesteia. Marx vorbeşte despre funcţia activă a ideilor ca despre un mijloc indispensabil de menţinere şi transformare a vieţii sociale şi include printre „forţele productive” dexterităţile umane şi tehnologia. E adevărat că el nu priveşte umanitatea ca fiind constituită de conştiinţa-de-sine; aceasta din urmă este „dată” ca un produs al vieţii, nu într-o formă pură, ci ca limbaj articulat, ca autocunoaştere comunicabilă, a cărei formă este determinată de mijloacele de comunicare colectivă. În acest sens, conştiinţa este întotdeauna un produs social. Dar, observă Marx, „împrejurările îi creează pe oameni în aceeaşi măsură în care oamenii creează împrejurările”. Atât aservirea socială, cât şi mişcarea ei de abolire sunt condiţionate de anumiti factori subiectivi. Subjugarea materială reclamă subjugare spirituală; ideile dominante sunt cele ale clasei dominante; clasa care stăpâneşte forţa materială stăpâneşte şi mijloacele de constrângere intelectuală, deoarece ea produce şi propagă ideile care exprimă propria supremaţie.

Marx nu susţinea, aşadar, că istoria e un proces anonim, în care intenţiile conştiente şi ideile nu sunt decât un produs secundar sau o aderenţă accidentală. Insă chiar dacă acceptăm că ideile, sentimentele, intenţiile şi voinţa umană sunt o condiţie necesară a procesului istoric, rămâne totuşi loc pentru controversă în privinţa teoriei sale. Pentru că această viziune este compatibilă cu determinismul strict, pe temeiul că, deşi factorii „subiectivi” sunt verigi cauzale necesare, ei înşişi sunt datoraţi în întregime unor factori nesubiectivi; potrivit acestei asumpţii, ideile şi sentimentele au în istorie un rol auxiliar, nu însă şi unul iniţiator. Pe scurt, chiar şi dacă nu interpretăm poziţia lui Marx ca fiind una economic-deterministă, rămâne loc pentru

dezacorduri în privinţa rolului acţiunii libere în procesul istoric. Această controversă s-a ivit, de fapt, sub diverse forme, în secolul al XX- lea şi nici acum nu poate fi considerată încheiată.

3. Diviziunea muncii şi abolirea ei

în concepţia lui Marx, diviziunea muncii este, genetic vorbind, sursa primordială a conflictelor sociale. Ea generează o dizarmonie inevitabilă între trei aspecte ale vieţii: forţele productive, relaţiile umane şi conştiinţa. Ea duce la inegalitate, la proprietate privată şi dă naştere opoziţiei dintre interesele individuale şi interesul general care se naşte din dependenţa reciprocă a fiinţelor umane. Cât timp diviziunea muncii evoluează stihinic şi se află în afara controlului uman, efectele ei sociale vor fi o forţă străină care-i domină pe indivizi asemenea unei puteri de sine stătătoare, supraumane.

Marx, după cum se va vedea, generalizează conceptul de „înstrăinare”, extinzând acţiunea acestuia la întregul proces istoric. Nu doar închipuirile religiei, cum susţinea Feuerbach, ci şi istoria în întregul ei este înstrăinată de oameni, deoarece aceştia nu-i pot controla mersul; acţiunile lor au drept rezultat un proces misterios, impersonal, care-i tiranizează pe cei ce l-au produs. Pentru a suprima această înstrăinare, omul trebuie să recapete puterea de a stăpâni efectele propriilor sale acţiuni, de a transforma istoria în ceva uman, în ceva controlat de om.

Dat fiind că diviziunea muncii este sursa primordială a inegalităţii sociale şi a proprietăţii private, scopul de căpetenie al comunismului nu poate fi decât abolirea diviziunii muncii. Comunismul presupune condiţii în care oamenii nu sunt limitaţi la un tip particular de muncă, ci pot să participe succesiv la toate tipurile ei şi, astfel, să aibă parte de o dezvoltare omnilaterală. Reificarea produselor umane, prin care acestea ajung să-l domine pe individ, este unul dintre principalii factori în procesul istoric; ea mai înseamnă şi că „interesul general” dobândeşte o existenţă independentă sub forma

statului, care, în prezent, este necesar pentru a-i permite burgheziei să-şi păstreze pe mai departe proprietatea. Luptele politice dinăuntrul statului sunt o expresie a conflictului de clasă; orice clasă care aspiră la putere trebuie să-şi prezinte propriul interes ca fiind acela al întregii comunităţi, iar ideologia ei e menită să confirme această mistificare.

Mai târziu, Marx a comparat situaţia omenirii confruntate cu înstrăinarea istoriei cu situaţia ucenicului vrăjitor din poemul lui Goethe, care convoacă puteri magice pe care apoi nu le mai poate controla, puteri care se transformă într-o ameninţare pentru el însuşi. Dar pentru abolirea înstrăinării se cer îndeplinite două condiţii. întâi, starea de aservire trebuie să devină insuportabilă, masele trebuie să fie lipsite de proprietate şi să se afle în opoziţie totală cu ordinea existentă. în al doilea rând, dezvoltarea tehnică trebuie să fi atins un stadiu avansat: comunismul în stare prematură nu ar fi decât sărăcie generalizată. În plus, această evoluţie trebuie să fi cuprins întreaga lume: comunismul se poate instaura doar atunci când lumea va fi devenit o unică piaţă şi toate ţările vor fi devenit interdependente economic. El nu poate fi instaurat decât printr-o revoluţie simultană în ţările cele mai avansate şi dominante; un proletariat capabil să înfăptuiască această revoluţie trebuie să fie o clasă existentă la scară mondială.
(Acest din urmă punct, care este fundamental în teoria revoluţiei a lui Marx, a fost aprig controversat la începutul erei lui Stalin, când s-a dezbătut despre posibilitatea de a construi „socialismul într-o singură ţară”.)

Printre condiţiile care fac posibil comunismul se numără şi existenta unei mişcări irezistibile în favoarea lui.

> Comunismul nu este o *stare* care trebuie creata, un *ideal* căruia va trebui să i se conformeze realitatea. Noi numim „comunism” mişcarea *reală* care suprimă starea actuală.

Această idee a lui Marx, care mai târziu a fost repetată de el sub diferite forme, a dat naştere unei alte controverse esenţiale. Trebuie mişcarea

comunistă să aştepte dezvoltarea spontană a opoziţiei de masă şi apoi să-i impună acesteia o formă sau trebuie să organizeze din afară această opoziţie fără a aştepta ca masele să devină conştiente de situaţia grea în care se află? Trebuie orientată activitatea politică curentă spre atingerea unei anumite stări finale sau, aşa cum vor susţine reformiştii, mişcarea clasei muncitoare trebuie să se mulţumească cu câştigurile parţiale ce se pot obţine în situaţii particulare? Aceste probleme au fost dezvoltate mai amplu în polemici de mai târziu. în perioada în care au scris *Ideologia germana,* Marx şi Engels erau preocupaţi în principal să argumenteze că comunismul nu este un ideal arbitrar construit privind o lume mai bună, ci este parte firească a procesului istoric. înainte de a se fi format pe deplin premisele sociale pentru o răsturnare revoluţionară, n-are importanţă când şi cât de des este proclamată ideea acestei răsturnări. Revoluţia comunistă diferă însă în chip fundamental de toate cele petrecute mai înainte. Revoluţiile anterioare au modificat diviziunea muncii şi

modul de distribuire a activităţii sociale, în timp ce revoluţia comunistă va aboli diviziunea muncii şi împărţirea în clase şi va face să dispară clasele şi naţiunile ca diviziuni ale speciei umane. Comunismul va produce pentru prima dată o transformare universală a modului de producţie şi de schimb; el va trata toate formele anterioare de dezvoltare socială ca fiind opera omului şi le va aduce sub autoritatea indivizilor asociati.

4. Individualitate şi libertate

Restabilirea umanităţii depline a omului, înlăturarea tensiunii dintre aspiraţiile individuale şi interesul colectiv nu implică negarea de către Marx a vieţii şi libertăţii individului. Potrivit

unei răstălmăciri răspândite atât printre marxişti, cât şi printre antimarxişti, el ar fi privit indivizii umani doar ca pe nişte specimene ale claselor sociale, iar „redobândirea esenţei lor de specie” ar fi însemnat

pentru el anihilarea individualităţii sau reducerea ei la o natură socială comună. În această interpretare, individualitatea nu are în doctrina marxistă niciun loc, cu excepţia celui de obstacol în calea atingerii de către societate a unei unităţi omogene. Or, o astfel de doctrină nu poate fi nicidecum dedusă din *Ideologia germană,* unde Marx distinge, ca pe un fapt de istorie, între natura individuală şi cea contingenţă a vieţii. Opoziţia dintre individ şi sistemul relaţiilor umane este o prelungire a opoziţiei dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie. Cât timp această contradicţie nu există, condiţiile în care acţionează individul nu i se înfăţişează acestuia ca o realitate exterioară, ci ca parte a individualităţii sale. Până în prezent, relaţiile sociale în care erau prinşi indivizii dintr-o clasă sau alta au fost de aşa natură, încât oamenii se raportau la ele nu ca nişte indivizi, ci ca specimene ale unei clase. în acelaşi timp, dat fiind că produsele activităţii lor nu se aflau sub controlul lor, condiţiile de viaţă erau subordonate unei puteri reifîcate, extraumane, iar individul devenea o victimă a contingenţei absolute, căreia i se dădea numele de libertate. Legăturile personale erau transformate în legături materiale; oamenii stăteau unii în faţa altora ca reprezentanţi ai forţelor impersonale care guvernau lumea – bunuri, bani sau autoritate civilă –, iar „libertatea” individului însemna lipsa de control asupra condiţiilor propriei vieţi, o stare de neputinţă faţă de lumea exterioară. A suprima această reificare şi a restabili puterea omului asupra lucrurilor înseamnă totodată a restabili viaţa individuală, posibilitatea dezvoltării depline a aptitudinilor şi talentelor indivizilor. Intr-o asemenea comunitate, oamenii vor fi pentru prima dată cu adevărat individualităţi, şi nu doar specimene ale clasei lor.

Aşadar, după cum este cert că Marx nu urmează tradiţia cartezianã care concepea omul în termenii conştiinţei de sine (pe care el o consideră secundă atât fată de existenta fizică, cât şi fată de cea socială), este, de asemenea, cert că el caută să prezerve principiul individualităţii, nu însă ca pe ceva antagonic interesului general, ci ca pe ceva pe

deplin coincident cu acesta. Această viziune nu trebuie luată drept o nouă versiune a teoriei „interesului luminat”, care susţine că un sistem de legi judicios conceput ar exclude conflictul dintre individ, privit ca esenţialmente egoist, şi colectivitate, potrivind lucrurile în aşa fel încât actele antisociale să se întoarcă împotriva făptuitorilor lor, ceea ce ar face ca adevăratul interes egoist să îndemne la un comportament socialmente constructiv. Marx respinge ideea de „egoism înnăscut”, fiind, în această privinţă, mai apropiat de Fichte decât de Iluminism. El crede că abolirea dependenţei faţă de forţe înstrăinate îi va reda omului natura sa socială, adică individul va accepta comunitatea ca pe propria natură interiorizată. Dar această comunitate, prezentă conştient în fiecare dintre membrii săi, nu este menită să topească personalitatea într-un tot anonim, omogen. Nu este vorba de impunerea sau de acceptarea voluntară a uniformităţii; în viziunea lui Marx, această idee aparţine comunismului utopic primitiv, nu unei stări în care proprietatea privată a fost abolită, ci uneia în care ea încă nu s-a dezvoltat. Adevăratul comunism, dimpotrivă, va permite fiecăruia să-şi dezvolte la maximum aptitudinile, înlăturând obstacolele create de puterea lucrurilor asupra fiinţelor umane, contingenţa vieţii personale şi înstrăinarea muncii, care-i reduce pe indivizi la un nivel egal de mediocritate. Marx considera totodată că în comunism posibilităţile individuale ale oamenilor se vor afirma în moduri socialmente constructive, astfel încât conflictele dintre indivizi îşi vor pierde orice *raison d'être.*

5. Stirner şi filosofía egocentrismului

Problemele privitoare la personalitatea şi la libertatea personală sunt tratate în *Ideologia germana,* sub forma polemicii cu Max Stirner (1806—1856; numele real: Johann Kaspar Schmidt). Stirner era unul dintre Tinerii Hegelieni berlinezi, dar lucrarea sa, *Der Einzige und sein Eigentum {Unicul şi proprietatea sa,* 1844), aparţine perioadei

de disoluţie a vederilor Stângii Hegeliene şi reinterpretează cultul umanităţii în forma unui egocentrism extrem. Ceva mai înainte, în 1841-1842, Stirner scrisese articole, recenzii şi scrisori în diferite jurnale, în special în Rheinische Zeitung şi Leipziger Allgemeine Zeitung. N-a izbutit să obţină un post în sistemul învăţământului de stat şi, o vreme, a predat la un pension de fete. Mai apoi, a contractat o căsătorie cu o femeie bogată şi s-a lansat în speculaţii comerciale, care l-au dus la faliment şi la închisoarea pentru datornici. Dar, fapt ce poate părea o ironie maliţioasă a sorţii, apostolul suveranităţii absolute a Eului a murit în urma unei înţepături de ţânţar. Ulterior principalei sale lucrări, a mai scris câteva scurte articole şi polemici şi o culegere intitulată *Istoria reacţiunii* (1852). În Germania, lucrarea *Unicul...* a fost pentru scurt timp elogiată, iar apoi uitată până în anii 1890, când a beneficiat de ample comentarii şi a devenit o carte clasică a literaturii anarhiste. Cel puţin unele ramuri ale mişcării anarhiste l-au adoptat pe Stirner drept ideologul lor principal, iar în prezent el este adesea considerat un existenţialist *avani la lettre*| principiul său de bază, conform căruia conştiinţa de sine personală nu este reductibilă la ceva diferit de ea însăşi, poate fi într-adevăr considerat piatra unghiulară a existenţialismului în cea mai timpurie versiune a sa. Este vorba aici de o coincidenţă, şi nu de continuitate istorică; există totuşi o legătură între Stirner şi existenţialismul modern, prin Nietzsche, care citise lucrarea lui Stirner, deşi nu face nicăieri vreo referire expresă la ea.

Cartea lui Stirner este o proclamaţie a egoismului absolut, o afirmare filosofică a eului considerat nu ca un individ, corp sau suflet distinct, ci ca pură conştiinţă de sine, un eu în care existenta şi conştiinţa existentei sunt identice. *Der Einziee* — Unicul – este în mod deliberat opus lui *der Einzelne,* „individului” din filosofia liberală. Apologia lui Stirner la adresa unicităţii persoanei este o reacţie extremă la reducerea de către Hegel a indivizilor la rolul de instrumente ale Ideii universale; dar se opune şi cultului feuerbachian al umanităţii ca

specie, creştinismului care subordonează omenirea valorilor impuse de Dumnezeu, liberalismului cu crezul său democratic în natura comună a omului, socialismului, iar într-o anumită măsură, chiar şi lui Marx, citat într-un loc de Stirner ca autor al *Introducerii la filosofia hegeliană a dreptului.*

Stirner susţine că întregul efort al filosofici a constat, într-un fel sau altul, în a supune individul uman autentic câte unei forme a Fiinţei generale impersonale. Hegel a privat indivizii umani de realitate tratându-i drept manifestări ale spiritului universal. Feuerbach a eliberat omul de înstrăinarea religioasă doar pentru a înlocui tirania lui Dumnezeu prin tirania speciei, a omului sub aspectul lui universal. Aşa cum Feuerbach i-a opus lui Dumnezeu omul, Stirner îi opune Omului Eul ireductibil, singurul prezent sieşi în fiecare caz particular. Toate religiile, filosofiile şi doctrinele politice cer sa-mi îndrept atenţia spre lucruri exterioare – Dumnezeu, om, societate, stat, omenire, adevăr – şi niciodată nemijlocit spre mine însumi; or, eul meu e tot ce mă interesează, şi el nu are nevoie de nicio justificare, tocmai pentru că e al meu. Aceasta îl face pe Stirner să adopte drept motto versul din Goethe: „Ich hab' mein Sach auf Nichts gestellt". („în nimeni nu m-ani încrezut.") Eul nu poate fi descris în cuvinte care se folosesc la descrierea altor lucruri; el este absolut ireductibil, este plenitudine sau subiectivitate suficientă sieşi, un univers cu desăvârşire autoconţinut. Afirmându-mi Eul, sunt pur şi simplu ceea ce sunt; el este pentru mine singura realitate şi singura valoare. Eul meu este suveran, nu recunoaşte nicio autoritate sau constrângere cum ar fi umanitatea, adevărul, statul sau indiferent ce altă abstracţie impersonală. Toate valorile generale îmi sunt străine şi nu mă interesează. Din acest punct de vedere, diferentele dintre doctrinele morale sau filosofice sunt nesemnificative. Creştinismul condamna iubirea de sine, egoismul şi autoindulgenţa; la fel face şi liberalismul, deşi potrivit unui alt principiu, iar rezultatul e acelaşi. Ideea de egalitate nu este mai puţin distructivă pentru Eul suveran decât despotismul lui Dumnezeu.

Reducând indivizii la nivelul la care ei participă în mod egal la natura impersonală a umanităţii, circumscriu personalitatea umană şi o distrug transformând-o în simplu exemplar al unei specii. Acelaşi lucru îl face socialismul atunci când caută să reducă Eul unic la anonimatul Fiinţei sociale, subordonând valorile lui celor ale comunităţii. Din punctul de vedere fundamental al emancipării Eului, nu-i mare deosebire între a fi înrobit Raţiunii impersonale hegeliene sau Umanităţii, unei fiinţe divine sau masei semenilor. Toate acestea urmăresc să reducă existenţa umană subiectivă la un gen de esenţă universală şi să rezolve conflictul dintre subiectul gânditor şi societate prin anihilarea celui dintâi. Adevărata cale de a pune capăt înstrăinării umane o constituie abolirea a tot ceea ce subordonează Eul unor valori universale, impersonale. Filosofia lui Stirner reprezintă, astfel, o afirmare a egoismului şi egocentrismului total, în care întregul univers este luat în considerare doar pentru că e un mijloc pentru realizarea valorilor private ale individului.

Este posibilă pe această bază vreo viaţă de comunitate? Da, răspunde Stirner, dar relaţiile dintre indivizi trebuie să fie neapărat personale, nu mijlocite de societate sau de instituţii, şi libere de forme reifîcate. Adevărata menire a educaţiei nu este, aşadar, formarea de oameni care să aducă servicii societăţii. Genul de educaţie care-şi propune să formeze „buni cetăţeni”, ca în doctrina liberală, este o înrobire a Eului, un triumfal generalităţii asupra adevăratei existenţe. Din acest punct de vedere, liberalismul este o continuare a creştinismului, iar comunismul, o continuare a liberalismului. Potrivit lui Stirner, individul uman este înstrăinat ori de câte ori este subordonat fată de ceva din

afara sa, inclusiv faţă de „bine” sau[3] „adevăr”, considerate valori obligatorii pentru toată lumea. Nu există bine general, nici lege morală care să-mi poată fi impusă ca o datorie; chiar şi legile logicii reprezintă o tiranie asupra existenţei mele unice. O ameninţare pentru aceasta este şi limbajul, întrucât

e o reificare a vieţii.

J

Este, într-adevăr, greu de văzut cum ar putea fi înfăptuit în practică programul stirnerian al egoismului total. În viziunea sa, întreaga civilizaţie este un sistem de multiple presiuni asupra Eului, iar autoafirmarea unui om implică respingerea moravurilor şi a realizărilor ştiinţifice şi culturale ale comunităţii, care sunt toate, în raport cu el, nişte instrumente de înrobire. Aparent, prin urmare, o revenire de la înstrăinare la autenticitate ar însemna negarea civilizaţiei şi întoarcerea la animalitate şi la o dominaţie neînfrânată a pasiunilor individuale. întrucât comportamentul specific uman este rezultatul unei civilizaţii colective, repudierea totală a normelor acestei civilizaţii ar însemna, inevitabil, o regresie la o stare preumană. Stirner nu enunţă explicit această concluzie, mulţumindu-se să vorbească despre nevoia Eului de a se răzvrăti împotriva înrobirii, lucru pe care acesta îl face nu străduindu-se să schimbe în vreun fel condiţiile exterioare, ci prin emanciparea conştiinţei sale de sine personale, independent de lumea exterioară. Actul meu de răzvrătire este o autoafirmare prin care opun Eul meu oricărei forme de generalitate; ea nici nu aşteaptă, nici nu presupune vreun succes exterior. (Personajul Raskolnikov din romanul lui Dostoievski, *Crimă şi pedeapsă,* poate fi considerat o întruchipare a Eului aşa cum îl concepe Stirner.) Teoria implică, aşadar, că, în ultimă instanţă, sursa înrobirii fiecărui om rezidă în el însuşi; el este încătuşat de propriile sale închipuiri false şi de deferenţa sa faţă de entităţi universale, ceea ce înseamnă că se poate elibera singur, printr-un act pur spiritual.

în sistemul lui Stirner, Eul e întotdeauna unic. Aceasta înseamnă că el nu doar posedă calităţi ce-i sunt proprii şi nu se întâlnesc nicăieri în altă parte, ci şi că este efectiv inexprimabil în cuvinte. Subiectivitatea lui unică, ireductibilă, nu poate fi definită sau înţeleasă conceptual, deoarece limbajul constă din semne care denotă ceea ce au în comun două sau mai multe obiecte. Subiectivitatea

transcende perimetrul rostirii umane. Viaţa Eului constă în a se recunoaşte pe sine şi gândurile sale ca fiind doar ale sale, şi nu nişte adevăruri generale, impersonale. Omul devine exclusiv el însuşi, avându-şi rădăcinile înăuntrul său şi o justificare intrinsecă; nu un individ aparţinând unei comunităţi, ci un Eu ce-şi trăieşte propria viaţă. Valorile Eului se află în totală opoziţie cu idei „universale” cum sunt „legea” sau „binele public”. Libertatea mea este duşmanul libertăţii generale; Eul meu se aprehendează pe sine ca pe o negaţie a restului universului. Propriile dorinţe şi capricii îi sunt singura lege; pentru el, nu sunt obligatorii dispoziţiile statului sau „drepturile omului”. El nu cere nicio îndreptăţire din partea societăţii şi nu-şi recunoaşte nicio obligaţie faţă de ea; el are dreptul la orice izbuteşte să ia în stăpânire. Dacă un infractor scapă nepedepsit, n-are de ce să-şi facă imputări; dacă este pedepsit, nu poate blama pe nimeni; în oricare dintre cele două cazuri, lucrurile stau aşa cum trebuie. „Infracţiune” este o noţiune politico-juridică ce exprimă punctul de vedere al generalităţii, dar adevăratul delict constă în a încălca graniţele Eului. Pentru egoistul în sensul lui Stirner, viaţa de comunitate are preţ în măsura în care îi sporeşte propria putere. O comunitate de egoişti poate fi concepută, dar ea nu este o înjghebare stabilă bazată pe instituţii, ci un proces continuu de unire şi dezunire. Eul nu se lasă măsurat cu etalonul umanităţii; el îşi afirmă propria unicitate şi nu recunoaşte nimic exterior sieşi, nici măcar gândirea; gândurile mele sunt totuna cu mine şi ele nu recunosc niciun stăpân, niciun standard căruia să trebuiască să i se conformeze. Intr-o comunitate sau adunare de egoişti nu există legături între om şi semenii săi şi, ca atare, nici conflicte, deoarece şi conflictul este un fel de legătură.

Lucrarea lui Stirner marchează o ruptură definitivă între gândirea Tinerilor Hegelieni şi doctrina lui Hegel însuşi; criticile la adresa lui Hegel sunt duse până la absurd, prin condamnarea societăţii şi culturii umane în numele suveranităţii monadice a subiectului. În atacul său virulent împotriva lui Hegel, Stirner invocă o temă pe care o găsim şi la

Marx: protestul faţă de reducerea fiinţelor umane individuale la rolul de instrumente ale Absolutului; cei doi formulează însă acest protest în moduri total diferite. Marx neagă şi el că ar exista o „umanitate” dincolo de indivizi şi deasupra acestora, dar priveşte individualitatea ca pe un produs al civilizaţiei. Pentru Stirner, în schimb, individualitatea este acelaşi lucru cu experienţa subiectivităţii: a exista nu înseamnă nimic altceva decât a fi conştient că exişti. În această privinţă, el poate fi considerat pe drept cuvânt un precursor al existenţialismului. În acelaşi timp, filosofia sa reprezintă un atac împotriva valorii tuturor legăturilor dintre fiinţele umane şi împotriva întregului proces istoric de dezvoltare colectivă. Aşa cum se arată în studii recente ale lui Helm, doctrina lui Stirner i-a inspirat nu numai pe anarhişti, ci şi diferite grupuri germane care au fost precursoare nemijlocite ale fascismului. La prima vedere, totalitarismul nazist ar putea să pară opusul individualismului radical al lui Stirner. Dar fascismul a fost, înainte de toate, o
încercare de dizolvare a tuturor legăturilor sociale create de istorie şi de înlocuire a acestora prin legături artificiale între indivizi de la care se aştepta supunere implicită faţă de stat pe temeiul egoismului absolut. Educaţia fascistă îmbina teze ale egoismului asocia! cu conformismul cel mai strict, acesta din urmă fiind pentru individ mijlocul de a-şi asigura o nişă proprie în sistem. Filosofîa lui Stirner nu are nimic de spus împotriva conformismului, ea se împotriveşte doar subordonării individului faţă de vreun principiu superior; egoistul este liber să se adapteze la lume dacă se vădeşte că, prin aceasta, va avea ceva de câştigat. „Răzvrătirea” sa poate să îmbrace şi forma servilităţii extreme, dacă aceasta convine interesului său; singurul lucru pe care trebuie să nu-l facă este să se lase dominat de valori sau mituri „generale” ale umanităţii. Idealul totalitar al unei societăţi încazarmate, din care toate legăturile istorice au fost eliminate, este perfect compatibil cu principiile lui Stirner; egoistul, prin însăşi natura sa, trebuie să fie gata să lupte sub orice steag care se vădeşte a-i fi avantajos.

6. Critica lui Stirner. Individul şi comunitatea

în *Ideologia germană,* Marx şi Engels dezvoltă o critică necruţătoare la adresa lui Stirner, punând în contrast sterilitatea şi neputinţa „răzvrătirii" lăuntrice a egoistului cu actul revoluţiei la care individul participă împreună cu comunitatea şi se eliberează el însuşi pe această cale. Acest argument anticipează în anumite privinţe disputa din zilele noastre dintre marxişti şi existenţialişti. Pe lângă sarcasmul ei şfichiuitor, polemica purtată de Marx şi Engels cuprinde şi unele pasaje de importanţă capitală pentru înţelegerea marxismului. Marx nu-l atacă pe Stirner din punctul de vedere hegelian şi nu combate doctrina acestuia despre suveranitatea Eului subordonând individul vreunei forme a raţiunii universale, societăţii sau statului, ci avansează, în linii mari, o teorie în care individualitatea adevărată (şi nu doar un subiect fictiv, autonom şi autarhic) are posibilitatea de a-şi găsi locul în comunitate fără a sacrifica unicitatea esenţei sale.

Marx denunţă ca fiind fără suport real ideea unei fiinţe umane a cărei viaţă, în totalitatea ei, nu este decât un caleidoscop al conştiinţei de sine şi care poate fi indiferentă sau insensibilă la schimbările fizice şi sociale, când, în fapt, acestea le condiţionează pe cele mintale. „Eul" stirnerian scapă înţelegerii, iar actele lui sunt, prin definiţie, neproductive. În opinia lui Marx, Stirner nu face decât să exprime nemulţumirea neputincioasă, sentimentală a filistinului care se răzvrăteşte împotriva entităţilor considerate sacrosancte în epoca sa, dar îşi ţine gândurile pentru sine, neîncercând să le transpună în realitate. Stirner îşi închipuie că poate distruge statul printr-un act intelectual, când, de fapt, nu face decât să-şi dea în vileag incapacitatea de a-l critica în chip material. Diferenţa dintre revoluţie şi revolta ă la Stirner nu constă în aceea că una este un act politic, iar cealaltă unul egoist, ci în faptul că cea de a doua este doar o stare de spirit, şi nu act de vreun fel. Stirner îşi închipuie că se poate lepăda de orice legături umane şi că statul se va prăbuşi de bunăvoie

când membrii săi se vor rupe de el; că va birui lumea printr-un atac în sfera ideilor. El vrea să se elibereze de orice instituţii comunitare, considerate a fi întruchipări ale „voinţei generale”, când, de fapt, „voinţa generală” este expresia nevoii pe care o simte clasa dominantă de a-şi împodobi dominaţia cu o aură ideologică de universalitate, deşi poziţia ei nu depinde în niciun fel de preferinţele ei. Programul stirnerian de eliberare prin egoism se reduce la simplul fapt că egoistului i-ar plăcea să dea la o parte lumea în măsura în care aceasta îl stânjeneşte, dar nu are nimic împotrivă să o folosească pentru a înainta în propria-i carieră.

Nu-i decât o iluzie pioasă, susţine Marx, să te aştepţi ca indivizii să trăiască laolaltă fără ajutorul comunităţii şi al instituţiilor ei. Nu stă în puterea individului să hotărască dacă relaţiile sale cu alţii vor fi personale sau instituţionale; diviziunea muncii face ca relaţiile personale să se transforme cu necesitate în relaţii de clasă, iar superioritatea unui individ faţă de un altul să se exprime în relaţia socială numită „privilegiu”. Indiferent care ar putea fi intenţiile indivizilor, caracterul şi nivelul forţelor productive determină caracterul social al relaţiilor dintre ei.

> întotdeauna şi în toate împrejurările, indivizii „au pornit de la ei înşişi”, dar, deoarece n-au fost „unici” |*einzig*| în sensul de a nu avea nevoie de relaţii reciproce, deoarece *nevoile* lor, adică natura acestora şi modul de a le satisface, îi uneau unii de alţii (relaţii între sexe, schimbul, diviziunea muncii), ei *au trebuit* să intre în relaţii reciproce. Deoarece, însă, nu intrau în relaţii reciproce ca nişte Euri pure, ci ca indivizi aflaţi pe o anumită treaptă de dezvoltare a forţelor lor productive şi a nevoilor lor şi deoarece, la rândul lor, aceste relaţii determinau producţia şi nevoile, tocmai comportarea personală, individuală a oamenilor, comportarea lor reciprocă ca indivizi a creat relaţiile existente şi le creează din nou în fiecare zi... Istoria unui individ, departe de a putea fi despărţită de aceea a indivizilor care l-au precedat sau îi sunt contemporani, este, dimpotrivă, determinată de ea.

Pentru Marx, aşadar, intenţiile indivizilor nu contează prea mult în determinarea efectului şi a semnificaţiei sociale a

[5] [J] comportamentului lor intr-o situaţie în care nu indivizii reglementează legăturile sociale, ci legăturile pe

care le-au creat devin o forţă de sine stătătoare, străină, care reglează vieţile indivizilor. în epoca noastră, individualitatea este copleşită de forme materiale sau de „accidental”; această constrângere a atins o formă extremă şi, prin aceasta, a impus omenirii necesitatea de a înfăptui o revoluţie care va suprima elementul de contingenţă şi va reda indivizilor puterea de a controla relaţiile lor reciproce. Comunismul înseamnă tocmai aceasta: restabilirea controlului indivizilor asupra formelor materiale, reificare, în care se exprimă relaţiile lor reciproce. În ultimă analiză, sarcina omenirii constă în a aboli diviziunea muncii, iar aceasta presupune atingerea unui stadiu de dezvoltare tehnologică la care sistemul de proprietate privată şi de diviziune a muncii a devenit o cătuşă a cărei abolire o impune tehnologia însăşi. „Proprietatea privată poate fi desfiinţată numai cu condiţia unei dezvoltări omnilaterale a indivizilor, tocmai pentru că formele de relaţii şi forţele productive existente sunt omnilaterale, şi numai nişte indivizi care se dezvoltă omnilateral pot să şi le însuşească, adică să le transforme într-o manifestare liberă a vieţii lor.” într-o societate comunistă, dezvoltarea universală a indivizilor nu este o vorbă goală, dar ea nu înseamnă că individul va căuta să se afirme independent de ceilalţi (ceea ce, oricum, este o imposibilitate), într-o izolare monadică şi în afirmarea drepturilor sale împotriva comunităţii. Dimpotrivă...

... această dezvoltare este condiţionată tocmai de legătura

> dintre indivizi, legătură care se alcătuieşte în parte de premisele economice, în parte din solidaritatea necesară pentru dezvoltarea liberă a tuturor şi, în sfârşit, din caracterul universal al activităţii indivizilor pe baza forţelor productive existente.

Din acest motiv, ideea eliberării individuale bazată pe categoria stirnerianã de Eu unic este o fantezie gratuită. Dacă prin „unicitate” se înţelege doar conştiinţa unicităţii, aceasta se poate realiza, fireşte, în orice condiţii, ca act al gândirii pure, fără nicio schimbare în realitatea exterioară. Dacă se înţelege doar faptul evident că fiecare om este diferit, într-o privinţă sau alta, de oricare altul, atunci ea nu poate fi un program, de vreme ce, în această accepţiune banală, ea există deja. După cum observa Leibniz, nu există două lucruri identice; nici măcar paşapoartele a doi oameni nu sunt la fel, iar în felul acesta până şi birocraţia poliţienească asigură identitatea şi unicitatea fiecărei fiinţe umane. Dar pe noi nu astfel de banalităţi ne preocupă. Pentru ca ideea de

„unicitate” sa fie de vreun folos, ea trebuie să semnifice originalitatea, o aptitudine sau o dexteritate particulară; dar acestea nu se pot etala decât ca virtuţi sociale, în cadrul comunităţii.

> Unicitatea, în sensul de originalitate, presupune că activitatea individului incomparabil dintr-o anumită sferă se deosebeşte de activitatea *altor indivizi din aceeaşi sferă.* Persiani este o cântăreaţă incomparabilă tocmai pentru că e *cântăreaţă* şi e comparată cu alte cântăreţe.

în lumina acestei analize, putem sesiza uşor eroarea interpretărilor totalitariste ale doctrinei lui Marx, mai puţin frecvente astăzi decât odinioară, care prezintă idealul său de comunism ca pe o societate în care individul se confundă cu specia prin extincţia oricărei iniţiative creatoare şi a tuturor calităţilor care l-ar putea distinge de semenii săi. Pe de altă parte, Marx nu crede că indivizii îşi pot determina sau afirma adevărata lor personalitate printr-un simplu act de autocunoaştere. Autoafirmarea, în această accepţiune, poate avea loc în orice condiţii, ea nu reclamă nicio schimbare în lumea legăturilor sociale şi, ca atare, nu poate

eradica aservirea umană sau procesul prin care fiinţele umane făuresc şi refauresc neîncetat cătuşele propriei lor înstrăinări. în concepţia lui Marx, afirmarea propriei individualităţi presupune restabilirea „caracterului social” sau a „naturii de specie” ca distinctă şi opusă stării de „contingenţă”, adică de înrobire faţă de nişte forţe înstrăinate. În comunism, dispariţia antagonismului dintre aspiraţiile personale şi specie nu este o chestiune de identificare, forţată sau voluntară, a celor două şi, deci, de uniformitate şi mediocritate generalizată. Ea înseamnă că, atunci condiţiile vor fi de aşa natură, indivizii îşi vor putea dezvolta pe deplin aptitudinile, nu în conflict unul cu celălalt, ci într-un mod socialmente valoros, în loc ca superioritatea să se transforme, ca acum, în privilegiu sau în subjugarea altora. „Depersonalizarea”, dacă ni se îngăduie folosirea acestui termen modern, derivă din subjugarea indivizilor faţă de creaţiile propriilor lor mâini şi creiere; ea nu poate fi lecuită printr-o simpla reformare a ideilor, ci presupune redobândirea controlului asupra forţelor inanimate care au ajuns stăpâne peste propriii lor creatori.

Cu toate acestea, a spune că Marx n-a avut în vedere o versiune totalitară a teoriei sale nu e totuna cu a spune ca această versiune este o greşeală şi nimic mai mult. La vremea potrivită, va trebui să ne întrebăm dacă versiunea unităţii sociale preconizată de Marx nu este şi ea, într-o anumită măsură, răspunzătoare pentru forma totalitară a marxismului. Poate fî oare imaginată această unitate în vreun fel diferit de statul totalitar, indiferent de ce anume credea Marx însusi?

7. înstrăinarea şi diviziunea muncii

în *Ideologia germana,* şi în scrierile sale ulterioare, Marx foloseşte mai puţin frecvent termenul „înstrăinare”, iar unii critici au tras de aici concluzia că el încetase să mai gândească societatea în aceleaşi categorii ca înainte. Această concluzie pare însă greşită. Potrivit *Manuscriselor pariziene,* procesul care dă naştere tuturor celorlalte forme de

aservire este cel al muncii înstrăinate, faţă de care proprietatea privată este un fenomen secund; Marx nu investighează însă ce anume dă naştere muncii înstrăinate înseşi, în *Ideologia germana,* rădăcina tuturor relelor este diviziunea muncii, proprietatea privată fiind considerată şi aici un fenomen derivat. Nu trebuie presupus însă că „diviziunea muncii" este doar o formulare mai precisă a termenului destul de vag de „înstrăinare". În concepţia lui Marx, diviziunea muncii, ca efect al îmbunătăţirii uneltelor, este sursa primară a procesului de înstrăinare şi, prin el, a proprietăţii private. Aceasta se întâmplă deoarece diviziunea muncii duce cu necesitate la comerţ, adică la transformarea obiectelor produse de om în purtătoare ale valorii de schimb abstracte. Când lucrurile devin mărfuri, premisele înstrăinării sunt create deja. Inegalitatea, proprietatea privată, instituţiile politice înstrăinate menite să protejeze privilegiile, toate acestea sunt o continuare a aceluiaşi proces. Fenomenul

„muncii înstrăinate continua sa acţioneze şi sa ne generat în producţie. O formă particulară de înstrăinare ia naştere în urma separării muncii intelectuale de cea fizică. Aceasta duce la autoiluzionarea ideologilor, care cred că ideile lor nu sunt dictate de nevoi sociale, ci îşi trag puterea din surse imanente; însăşi existenţa ideologilor, ca grup, contribuie la consolidarea credinţei că ideile au o valabilitate inerentă, proprie lor.

O notă anexată Părţii I a *Ideologiei germane* oferă dovada că Marx nu a abandonat categoria de înstrăinare şi că a considerat diviziunea muncii sursa ei primordială. Iată cum sună ea:

> Indivizii s-au considerat întotdeauna pe ei înşişi punctul de plecare, relaţiile dintre ei sunt o parte a procesului real al vieţii lor. Cum se face atunci că relaţiile lor pot deveni independente de ei, că forţele propriilor lor vieţi ajung să-i domine? Răspunsul este, intr-un cuvânt, diviziunea muncii, al cărei grad depinde de măsura în care s-au dezvoltat forţele productive.

Deşi cuvântul „înstrăinare" apare mai puţin frecvent, teoria înstrăinării este prezentă în filosofía socială a lui Marx până la sfârşitul vieţii lui;

„fetişismul mărfii” din *Capitalul* nu este altceva decât o particularizare a ei. Când Marx scrie că bunurile produse pentru piaţă îmbracă o formă independentă, că în procesul de schimb relaţiile sociale le apar participanţilor ca relaţii între lucruri, asupra cărora ei nu au niciun control (valoarea de schimb fiind în mod fals reprezentată ca ceva inerent obiectului, şi nu ca o materializare a muncii) şi că tipul suprem al acestui fetişism sunt banii ca etalon al valorii şi mijloc de schimb, în toate acestea Marx reia teoria înstrăinării formulată de el în 1844. Că relaţiile sociale şi istoria în întregul ei sunt opera oamenilor, care se sustrage controlului lor şi capătă un aspect din ce în ce mai autonom, aceasta a fost, până la sfârşit, o determinantă fundamentală a ideilor lui Marx referitoare la degradarea omenirii în condiţiile capitalismului şi la funcţia socială a revoluţiei proletare.

8. Eliberarea omului şi lupta de clasă

Mai există un punct despre care unii critici au considerat că marchează o schimbare semnificativă de atitudine în *Ideologia germană,* şi anume că, în timp ce în *Manuscrise* şi în scrierile anterioare lor Marx vorbea de emanciparea omenirii în general, această idee este acum înlocuită cu cea a luptei de clasă dintre proletariat şi burghezie. De fapt, nici în privinţa asta nu a intervenit o schimbare reală. De-a lungul întregii sale vieţi, Marx a privit comunismul ca pe o eliberare a întregii omeniri; proletariatul urma să fie instrumentul conştient al acestei eliberări, deoarece el era clasa care a suferit gradul extrem de dezumanizare. Este general recunoscută ca fiind esenţialmente a lui Marx ideea potrivit căreia comunismul înseamnă abolirea sistemului de clasă, nu doar înlocuirea unei clase dominante de către o alta; iar aceasta concordă întru totul cu ideea de eliberare din scrierile sale mai timpurii. Dezumanizarea nu poate afecta o singură clasă; ea se regăseşte la toate clasele, deşi în grade diferite şi deşi clasa posedantă o transformă într-o sursă de mândrie. Ce-i drept, aspectul eliberării universale

este mai puţin proeminent în lucrările de mai târziu ale lui Marx decât cel al revoluţiei inspirate de interesul de clasă al proletariatului. Asta se observă deja în *Ideologia germană* şi se explică uşor prin contextul ei polemic şi, în special, prin critica pe care o face „adevăratului socialism”. Potrivit doctrinei acestuia din urmă, utopia socialistă, care presupune eliberarea generală a omenirii, putea şi trebuia să fie înfăptuită printr-un apel moral universal către toate clasele fără deosebire. Cu alte cuvinte, „adevăratul socialism” însemna socialism fără luptă de clasă şi fără revoluţie inspirată de interese de clasă. Marx, însă, era convins că interesul particular al proletariatului şi lupta sa împotriva claselor posedante sunt forţa motrice a revoluţiei socialiste şi că, deşi această revoluţie avea să ducă la dispariţia definitivă a claselor şi a antagonismului social, va exista în mod inevitabil o perioadă de tranziţie în decursul căreia proletariatul va continua să se opună exploatatorilor. Pe măsură ce a ajuns să cunoască mai îndeaproape realităţile politice, Marx a devenit mai interesat de organizarea revoluţiei decât de zugrăvirea societăţii ideale, ca să nu mai vorbim de planificarea detaliilor comunismului în acţiune, aşa cum se găseşte la Fourier şi la alţii; a devenit, aşadar, mai interesat de lupta de clasă decât de escatologia socială. Cu toate acestea, întreaga teorie a luptei de clasă nu avea niciun sens fără acea escatologic, iar Marx a rămas ataşat, de-a lungul întregii sale vieţi, premiselor de bază ale comunismului aşa cum le formulase în 1844. El considera că în lupta dintre clase nu serveşte la nimic invocarea intereselor general-umane, ci doar a intereselor celor oprimaţi. Mai târziu, îndeosebi în *Critica Programului de la Gotha,* el a făcut în mod expres distincţie între prima fază postrevoluţionară, negativă, şi comunitatea universală din viitor. Dar a avut continuu în minte perspectiva acestei comunităţi universale, după cum se poate vedea, de pildă, în volumul al treilea al *Capitalului,* iar ea nu este incompatibilă nici cu teoria luptei de clasă, nici cu credinţa că proletariatul, apărându-şi propriul interes de clasă, va fî eliberatorul întregii specii

umane.

9. Semnificaţia epistemologică a teoriei falsei conştiinţe

„Falsa conştiinţa” nu este privită de Marx ca o „eroare” în sens cognitiv, întocmai cum emanciparea conştiinţei nu constă în redescoperirea „adevărului” în sensul curent al termenului. în *Ideologia germană,* la fel ca în *Manuscrisele pariziene,* Marx refuză să se preocupe de chestiuni epistemologice. Pentru el, problema „reflectării” lumii în mintea noastră nu se pune decât în sensul afirmaţiei sale repetate potrivit căreia conştiinţa înseamnă conştientizarea de către oameni a propriilor lor vieţi. întrebările privind corespondenţa dintre gândire şi realitatea-în-sine sunt lipsite de sens, la fel ca opoziţia dintre subiect şi obiect, considerate ca două entităţi independente, dintre care una receptează imagini produse de cealaltă. După cum se exprimă Marx în *Teze despre Feuerbach,* chestiunea realităţii lumii privite ca fiind ceva distinct de interesele umane practice este „pur scolastică” şi este rezultatul mistificării ideologice.

> întreaga problemă a trecerii de la gândire la realitate şi, implicit, de la limbaj la viaţă există numai ca iluzie filosofică: ea este justificată numai pentru spiritul filosofic, nedumerit de ordinea şi natura presupusei sale detaşări de viata reală.

Cum natura extraumană nu reprezintă nimic pentru om, care cunoaşte natura doar ca pe o obiectivare a propriei lui activităţi (ceea ce, firește, nu înseamnă că el a creat-o în sens fizic), şi cum cunoaşterea înseamnă conferirea unui sens uman lucrurilor, deosebirea dintre falsa conştiinţă şi conştiinţa eliberată nu este aceeaşi cu deosebirea dintre eroare şi adevăr, ci este o deosebire funcţională legată de scopurile cărora le serveşte gândirea în viaţa colectivă a oamenilor. „Falsa” gândire este cea care confirmă starea de aservire umană şi care nu este conştientă de propria-i funcţie; gândirea emancipată este afirmarea umanităţii, prin ea omul devenind capabil să-şi dezvolte aptitudinile native. Conştiinţa este aspectul mental al vieţii

umane, un proces social (întrucât conştiinţa se realizează numai prin limbaj) prin care oamenii comunică între ei şi îşi apropriază natura sub formă umanizată. Ea poate fie să potenţeze robia omului, devenit captiv obiectelor materiale şi fiind dominat de acestea, fie să contribuie la eliberarea lui. După cum se exprimă Marx în critica sa la adresa lui Hegel:

> Din punctul de vedere al autocunoaşterii, ceea ce e inacceptabil în înstrăinare nu este faptul că obiectul este definit, ci că este obiectiv.

Sau, cum spune în unul dintre articolele sale timpurii:

> Caracterul lucrurilor este un produs al raţiunii. Orice obiect, pentru a fi ceva, trebuie să se distingă şi să rămână distinct. Prin faptul că impune o formă determinată fiecărui obiect al discursului şi, pentru a spune aşa, dă o configuraţie permanentă realităţii fluide, raţiunea creează diversitatea lumii, care nu ar fi universală în lipsa multor unilateralităţi.

Pentru Marx, aşadar, nu se pune problema unei valori epistemologice a cunoaşterii distincte de valoarea acesteia în calitate de organ al autoafirmării umane. Restabilirea unei conştiinţe sănătoase este un aspect, şi nu doar un rezultat, al dezînstrăinării muncii. Epistemologia lui Marx este parte componentă a utopiei sale sociale. Comunismul suprimă falsa conştiinţă, dar nu prin înlocuirea unei imagini incorecte a lumii prin una corectă, ci prin risipirea iluziei că gândirea este sau ar putea să fie altceva decât expresia unei stări a vieţii. Nu este vorba de a oferi noi răspunsuri problemelor de metafizică şi de epistemologie, ci de a le nega valabilitatea, fie că e vorba de problema creării lumii de către Dumnezeu sau de cea a „fiinţei-în sine” şi de relaţia ei cu datele subiective. Odată înţelese geneza şi funcţia gândirii umane, problemele pur epistemologice încetează de a se mai pune. Gândirea este întotdeauna o articulare a propriului său timp în istorie, dar dacă este „bună” sau „proastă” nu depinde doar de utilitatea ei pentru clasa dominantă (material şi deci şi intelectual) din acel timp, căci,

dacă ar fi aşa, ar trebui să considerăm gândirea burgheză ca fiind „bună” în prezent. Gândirea poate şi trebuie să fie judecată dintr-un punct de vedere absolut, nu însă prin raportare la o realitate separată de om, ci la conştiinţa emancipată, care afirmă în chip absolut „esenţa de specie” a omului. Conştiinţa poate fi, aşadar, falsă, chiar şi dacă exprimă corect situaţia istorică în care ia naştere; iar despre falsă conştiinţă sau ideologie putem vorbi doar cu referire la starea absolută de emancipare. Având în vedere că Marx concepe raţiunea ca pe un organ practic al existenţei colective, iar obiectul ca fiind ceva definit de raţiune, deşi nu obiectivat de ea, putem caracteriza epistemologia lui ca una a subiectivismului generic.

RECAPITULARE

În această fază a expunerii noastre putem încerca o recapitulare a gândirii lui Marx în forma pe care o avea în 1846. începând din 1843, el şi-a dezvoltat ideile cu extremă consecvenţă şi toată opera sa de mai târziu poate fi considerată o continuare şi elaborare a trunchiului ideatic constituit deja pe vremea *Ideologiei germane.*

1. Punctul de plecare al lui Marx este întrebarea escatologică preluată de la Hegel: cum poate fî reconciliat omul cu sine însuşi şi cu lumea? Potrivit lui Hegel, aceasta se produce atunci când Spiritul, după ce a trecut prin travaliul istoriei, ajunge finalmente să înţeleagă lumea ca pe o exteriorizare a lui; el asimilează şi ratifică lumea ca pe propriul lui adevăr, o despoaie de caracterul ei obiectiv şi actualizează tot ceea ce în ea a fost la început doar potenţial. Urmându-l pe Feuerbach, Marx aşază în centrul tabloului său „realitatea pământească" a Omului, ca opusă Spiritului hegelian, care se dezvoltă prin indivizii empirici sau folosindu-i pe aceştia ca instrument. „Pentru om, rădăcina este omul însuşi", realitatea de bază, derivată din ea însăşi şi justificată prin ea însăşi.

2. Marx, asemenea lui Hegel, preconizează reconcilierea omului cu lumea, cu el însuşi şi cu ceilalţi. Urmându-l însă pe Feuerbach împotriva lui Hegel, el nu înţelege aceasta în sensul recunoaşterii fiinţei ca fiind produsul cunoaşterii de sine, ci în sensul identificării surselor înstrăinării în viaţa pământească a omului şi în sensul depăşirii acestei stări de lucruri. Respingând „principiul critic" al

Tinerilor Hegelieni, el refuză să accepte conflictul etern, teoretizat de aceştia, dintre autocunoaşterea negativă şi rezistenţa opusă de o lume inertă, având în vedere o stare dezînstrăinată în care omul se va afirma într-o lume creată de el însusi. Pe de altă parte, el îşi declară dezacordul cu viziunea lui Feuerbach, potrivit căreia înstrăinarea rezultă din conştiinţa mitopoietică ce face din Dumnezeu un precipitat al valorilor umane; Marx priveşte conştiinţa însăşi ca fiind produsul înstrăinării muncii.
3. Munca înstrăinată este o consecinţă a diviziunii muncii, care, la rândul ei, se datorează progresului tehnic şi, ca atare, este un fenomen istoric inevitabil. Marx este de acord cu Hegel, împotriva lui Feuerbach, în ideea că înstrăinarea nu este doar ceva distructiv şi inuman, ci este o condiţie a viitoarei dezvoltări omnilaterale a umanităţii. Se desparte însă de Hegel atunci când priveşte istoria de până atunci nu ca pe o cucerire progresivă a libertăţii, ci ca pe un proces de degradare care şi-a atins punctul culminant în societatea capitalistă matură. Este, totuşi, necesar pentru viitoarea eliberare a omului ca el să treacă prin extremele suferinţei şi dezumanizării, deoarece nu este în joc recâştigarea unui paradis pierdut, ci recucerirea umanităţii.
4. înstrăinarea înseamnă subjugarea omului de către propriile lui creaţii, care au luat aparenţa unor lucruri de sine stătătoare. Caracterul de marfa al produselor şi expresia lor sub formă de bani *(cf.* Hess) au drept efect faptul că procesul social de schimb este reglementat de factori care acţionează independent de voinţa umană, în felul unor legi naturale. înstrăinarea dă naştere proprietăţii private şi instituţiilor politice. Statul creează o comunitate fictivă menită să înlocuiască lipsa de comunitate reală din societatea civilă, unde relaţiile dintre oameni îmbracă inevitabil forma unui conflict de egoisme. înrobirea colectivităţii faţă de propriile ei produse atrage după sine izolarea reciprocă a indivizilor.
5. Rezultă că înstrăinarea nu poate fi suprimată pe calea simplei gândiri despre ea, ci prin înlăturarea

cauzelor care o generează. Omul este o fiinţă practică, iar ideile sale sunt aspectul conştient al vieţii sale practice, deşi faptul acesta este disimulat de falsa conştiinţă. Gândirea este guvernată de nevoi practice, iar imaginea lumii în mintea umană este reglementată nu de calitatea intrinsecă a obiectelor, ci de sarcina practică cu care ea se confruntă. Odată ce am înţeles acest lucru, ne dăm seama de inanitatea unor întrebări ivite doar pentru că filosofii n-au înţeles condiţiile care le-au dat naştere, în particular separarea activităţii teoretice de cea practică. Noi făgăduim validitatea problemelor metafizice şi epistemologice generate de falsa speranţă a atingerii unei presupuse realităţi absolute situate dincolo de orizontul fiinţelor umane.

6. „Depăşirea înstrăinării" este o altă denumire pentru comunism, o transformare totală a existenţei umane, recuperarea de catre om a esenţei sale de specie. Comunismul pune capat divizării vieţii între sfera publică şi cea privată şi diferenţei dintre societatea civilă şi stat; el suprimă nevoia de instituţii politice, de autoritate politică şi de guverne, proprietatea privată şi sursa ei, care este diviziunea muncii. El desfiinţează sistemul de clasă şi exploatarea, vindecă sciziunea din natura umană şi dezvoltarea unilaterală, mutilantă a individului. Contrar concepţiei lui Hegel, distincţia dintre stat şi societatea civilă nu este veşnică. Contrar vederilor iluminismului liberal, înfăptuirea armoniei sociale nu trebuie căutată pe calea unei reforme legislative care să reconcilieze egoismul fiecărui individ cu interesul colectiv, ci pe calea abolirii cauzelor generatoare de antagonism. Individul va absorbi în sine societatea; graţie dezînstrăinării, el va recunoaşte în umanitate propria natură interiorizată. Solidaritatea voluntară, şi nu constrângerea sau reglementarea juridică a intereselor, va asigura deplina armonie a relaţiilor umane. Specia *(cf.* Fichte) se va putea atunci realiza în individ. Comunismul aboleşte puterea relaţiilor obiectificate asupra fiinţelor umane, îi redă omului controlul asupra propriilor opere, restabileşte funcţionarea

socială a intelectului şi a simţurilor sale şi înlătură divorţul dintre umanitate şi natură. El reprezintă împlinirea vocaţiei umane, reconcilierea dintre esenţă şi existentă în viata umană. El înlesneşte, de asemenea, conştientizarea caracterului practic, uman şi social al oricărei activităţi intelectuale şi repudiază falsa independenţă a formelor existente de gândire social: filosofia, dreptul, religia. Comunismul transpune filosofía în realitate şi, prin aceasta, totodată, o desfiinţează.

7. Comunismul nu-i răpeşte omului individualitatea şi nu coboară aspiraţiile şi aptitudinile personale la nivelul mediocrităţii generalizate. Dimpotrivă, puterile individului nu pot înflori decât dacă el le priveşte ca pe nişte forţe sociale, valoroase şi eficiente nu în izolare, ci în cadrul comunităţii umane. Numai comunismul face posibilă folosirea corespunzătoare a capacităţilor umane; graţie varietăţii progresului tehnic, el asigură eliberarea activităţii specific umane de constrângerea nevoii fizice şi de presiunea foamei, făcând-o astfel cu adevărat creatoare. El constituie înfăptuirea libertăţii nu numai faţă de exploatare şi de puterea politică, ci şi faţă de nevoile trupeşti imediate. El este soluţia problemei istoriei şi totodată sfârşitul istoriei aşa cum o cunoaştem până acum, unde viaţa individuală şi cea colectivă erau supuse contingenţei. De acum încolo, omul va putea să-şi determine liber propria dezvoltare în loc să fie aservit unor forţe materiale pe care el le-a creat, dar pe care nu le mai poate stăpâni, în comunism, omul nu mai este la cheremul întâmplării, ci stăpân şi făuritor conştient al propriului destin.

8. Contrar susţinerilor socialiştilor utopici, comunismul nu este un ideal opus lumii reale, o teorie care ar fi putut fi inventată şi pusă în practică în orice moment al istoriei, ci este un *trend* din istoria contemporană care generează premisele comunismului şi merge inconştient în direcţia acestuia. Lucrurile stau aşa deoarece, în epoca prezentă, dezumanizarea ajunge la maximum şi, pe

de o parte, îl degradează pe muncitor transformându-l în marfa, iar pe de alta, îl reduce pe capitalist la statutul de poziţie anonimă într- un registru contabil. Proletariatul, fiind întruchiparea dezumanizării şi negaţia pură a societăţii civile, este destinat să producă răsturnarea care va pune capăt tuturor claselor sociale, inclusiv lui însuşi. Interesul proletariatului, ca al niciunei alte clase, coincide cu nevoile omenirii în ansamblu. El nu este, aşadar, o simplă cumulare de suferinţă, degradare şi mizerie, ci şi instrumentul istoric prin care omul îşi va redobândi moştenirea, înstrăinarea muncii a acţionat de-a lungul epocilor spre a crea clasa muncitoare, agentul desfiinţării ei.

9. Proletariatul nu se rezumă însă la a fi instrumentul unui proces istoric impersonal; el îşi împlineşte destinul fiind conştient de acest destin şi de propria situaţie excepţională. Conştiinţa proletariatului nu este o simplă conştientizare pasivă a rolului ce-i revine în istorie, ci este o conştiinţă liberă şi un izvor de iniţiativă revoluţionară. Aici, dispare opoziţia dintre necesitate şi libertate, pentru că ceea ce este, în fapt, istoriceşte inevitabil îmbracă forma unei iniţiative libere a conştiinţei proletare. înţelegându-şi propria poziţie, proletariatul nu doar înţelege lumea, ci, *ipso facto,* purcede la schimbarea ei. Această conştiinţă nu este o simplă recunoaştere şi asimilare a istoriei trecute, ci este orientată spre viitor, într-un impuls activ de transformare. în acelaşi timp, ea nu este, ca la Fichte şi la Tinerii Hegelieni, o simplă negare a ordinii existente, ci un îndemn la crearea unei mişcări care, potenţial, există deja, o tendinţă inerentă a istoriei, însă una ce poate fi pusă în mişcare doar de libera iniţiativă a unor fiinţe umane. În felul acesta, situaţia proletariatului combină necesitatea istorică şi libertatea.

10. Deşi comunismul înseamnă transformarea, până la urmă, a tuturor sferelor vieţii şi conştiinţei umane, forţa motrice a revoluţiei care îi dă naştere nu poate fi decât interesul de clasă al proletariatului exploatat şi oropsit. Revoluţia are de înfăptuit o sarcină negativă, iar aceasta revine proletariatului cât timp este necesară continuarea luptei împotriva

claselor posedante. Comunismul nu ia fiinţă prin simpla abolire a proprietăţii private, el presupune o lungă perioadă de convulsii sociale care nu poate avea decât deznodământul cerut de istorie şi de perfecţionarea instrumentelor de producţie. Comunismul are ca precondiţie o dezvoltare tehnică avansată şi o piaţă mondială şi va duce, la rândul său, la o şi mai intensă dezvoltare tehnică. Aceasta însă nu se va mai întoarce, ca în trecut, împotriva creatorilor ei, ci le va permite autorealizarea deplină ca fiinţe umane.

***

Acestea sunt principiile fundamentale ale teoriei lui Marx, de care el nu s-a îndepărtat niciodată. întreaga sa operă, până la ultima pagină a *Capitalului,* a constat în reafirmarea şi detalierea acestor idei. Engels, dintr-un punct de vedere mai empiric, a dat expresie aceleiaşi viziuni despre o societate comunistă fără clase, care urma să ia fiinţă din iniţiativa clasei muncitoare în consens cu tendinţa
firească a istoriei. Pe de altă parte, Engels a adoptat un punct de vedere diferit cu privire la legătura cognitivă şi ontologică dintre om şi natură. în scrierile sale de maturitate, ideea de „filosofic a praxisului", în sensul pe care l-am discutat mai înainte, cedează locul unei teorii care supune omenirea legilor generale ale naturii şi face din istoria umană o particularizare a acestor legi, îndepărtându-se astfel de concepţia despre om ca proprie „rădăcină" (potrivit expresiei lui Marx) şi despre „umanizarea" naturii. Prin aceasta, Engels a creat o nouă versiune a filosofici marxiste, diferită la fel de mult de originalul său pe cât e de diferită cultura europeană postdarwiniană de cea a epocii care a precedat-o.

IDEILE SOCIALISTE DIN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA PRIVITE ÎN COMPARAŢIE CU SOCIALISMUL MARXIAN

1.Apariţia ideii socialiste

După 1847, Marx a revenit ocazional la speculaţii filosofice de genul celor care i-au dominat scrierile timpurii. Aceste reveniri sunt importante, deoarece confirmă continuitatea esenţială a gândirii sale şi ne permit să punem în legătură ideile sale politice şi economice cu liniamentele gândirii sale timpurii. Totuşi, scrierile sale de maturitate se focalizează asupra unei analize din ce în ce mai precise, având drept cea mai finisata versiune *Capitalul,* cea a funcţionării economiei capitaliste, polemizând totodată cu diverse doctrine şi programe socialiste care, în opinia sa, răstălmăceau faptele istorice şi economice şi stânjeneau dezvoltarea mişcării revoluţionare a muncitorilor. După ce s-a răfuit cu „adevăratul socialism" german, Marx a trecut la critica lui Proudhon, a socialismului utopic, a lui Bakunin şi a lui Lassalle. Aceste certuri şi controverse au fost de mare importanţă pentru istoria mişcării muncitoreşti, dar nu toate au reprezentat noi orientări pe tărâmul teoriei.

în momentul în care Marx a început să se afirme ca teoretician al revoluţiei proletare, ideile socialiste aveau deja o lungă tradiţie. Dacă ne-am propune să oferim o definiţie generală a socialismului în termeni

istorici, şi nu normativi, adică să identificăm elementele comune ale ideilor care circulau sub această denumire în prima jumătate a secolului al XIX-lea, rezultatul la care am ajunge ar fi extrem de sărăcăcios şi de imprecis. Resortul principal al ideilor socialiste ivite sub influenţa

combinată a Revoluţiei Industriale şi a Revoluţiei Franceze era convingerea potrivit căreia concentrarea necontrolată a bogăţiei şi concurenta deşănţată duceau în mod inevitabil la accentuarea mizeriei şi la crize şi că sistemul existent trebuia înlocuit cu unul în care organizarea producţiei şi a schimbului să pună capăt sărăciei şi asupririi şi să ducă la redistribuirea bunurilor lumii pe o bază egalitară. Aceasta putea să implice egalizarea completă a averilor sau principiul „fiecăruia, după muncă" sau, eventual, „fiecăruia, după nevoi". Dincolo de noţiunea generală de egalitate, programele şi ideile socialiste se deosebeau între ele în multiple feluri. Nici măcar abolirea proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie nu şi-o propuneau toate. Unii exponenţi ai socialismului considerau că aceasta este, în esenţă, o cauză a clasei muncitoare, pe când alţii vedeau în ea un ideal uman universal la înfăptuirea căruia ar trebui să contribuie toate clasele. Unii proclamau necesitatea unei revoluţii politice, alţii îşi puneau speranţa în puterea propagandei şi a exemplului. Unii credeau că toate formele de organizare statală aveau să fie desfiinţate curând, alţii le considerau indispensabile. Unii vedeau în libertate supremul bine, pe când alţii erau dispuşi s-o limiteze drastic în numele egalităţii sau al producţiei eficiente. Unii apelau la interesul internaţional al claselor oprimate, în timp ce alţii nu priveau dincolo de orizontul naţional. În fine, unii se mulţumeau să imagineze o societate perfectă, pe când alţii studiau cursul evoluţiei istorice spre a identifica legile naturale care vor conduce cu necesitate la instaurarea socialismului.

Invenţia termenului „socialism" a fost revendicată de Pierre Leroux, un discipol al lui Saint-Simon, care l-a utilizat în 1832 în ziarul Le Globe; termenul a fost

folosit şi în Anglia, în anii 1830, de către discipolii lui Robert Owen. După ce denumirea şi conceptul au devenit larg cunoscute, teoreticieni şi aderenţi ai noii doctrine şi-au îndreptat în mod firesc atenţia spre *Republica* lui Platon, spre ideile comuniste ale sectanţilor medievali şi spre utopiştii din Renaştere, îndeosebi spre Thomas Morus şi Campanella. La aceşti autori şi la imitatorii lor din secolele al XVII-Iea şi al XVIII-lea se putea discerne o continuitate de idei, în ciuda filosofîilor lor foarte diferite. Societatea ierarhică a lui Platon era foarte departe de dogmele egalitare ale socialiştilor cei mai recenti, iar idealurile ascetice ale doctrinarilor medievali aveau un caracter specific religios. Utopia lui Morus îşi datora însă originea reflecţiei asupra primelor simptome ale acumulării capitaliste, iar promotorii socialismului au găsit numeroase motive de simpatie cu idealurile întruchipate în ea: abolirea proprietăţii private, obligativitatea generală a muncii, egalizarea drepturilor şi a bogatei, organizarea producţiei de către stat şi eradicarea sărăciei şi a exploatării. Din secolul al XVI-lea până în cel de-al XVIII-lea, ideile socialiste au fost inspirate nu de reflecţia asupra suferinţelor claselor oprimate, ci şi de credinţa filosofică sau religioasă că antagonismele şi conflictele de interese, inegalitatea şi asuprirea erau potrivnice planurilor lui Dumnezeu sau ale Naturii, potrivit cărora oamenii trebuiau să trăiască în pace şi armonie. Unii dintre exponenţii acestor idei mergeau până la a susţine că societatea perfectă cerea ca toţi membrii ei să fie deplin uniformi în toate privinţele, nu numai în drepturi şi îndatoriri, ci şi în modul de trai şi de gândire, în hrană şi îmbrăcăminte, ba chiar şi (potrivit lui Dom Deschamps şi altora) în înfăţişarea fizică. în unele cazuri, idealul de perfecţiune statică excludea orice idee de creativitate sau progres. Campanella a fost o excepţie: cartea sa, *Civitas Solls,* spre deosebire de *Utopia* lui Morus, lăsa un spaţiu generos inventivităţii ştiinţifice şi tehnice.

2. Babuvismul

Prima manifestare activă a socialismului după revoluţia din 1789 a fost conspiraţia lui Gracchus Babeuf. Filippo Buonarroti, care participase la conspiraţie, a publicat în 1828 o relatare despre ea, graţie căreia ideile ei au devenit pentru prima dată larg cunoscute. Babeuf şi babuviştii şi-au luat filosofia, în principal, de la Rousseau şi de la utopiştii din perioada Iluminismului şi se considerau succesorii lui Robespierre. Premisa lor de bază era ideea egalităţii; după cum a scris Buonarroti, „cauza perpetuă a înrobirii popoarelor nu este alta decât inegalitatea şi, cât timp va dăinui ea, afirmarea drepturilor naţionale va fi iluzorie în ceea ce priveşte masele, scufundate cum sunt sub nivelul demnităţii umane” *(Conspiration pour Begalite dite Babeuf,* i.100). Cum toţi oamenii au de la natură acelaşi drept la toate bunurile pământeşti, sursa inegalităţii o constituie proprietatea privată, care, prin urmare, trebuie desfiinţată. în societatea viitoare, avuţia va fi distribuită egal la toţi, indiferent de munca pe care o face fiecare; în ea nu va exista drept de moştenire şi nu vor exista mari oraşe; toţi vor fi obligaţi să presteze muncă fizică şi să trăiască în acelaşi fel. Babuviştii nu s-au mărginit la a formula principiile noii societăţi, ci au plănuit şi modul de a ajunge la ea, organizând, în perioada Directoratului, o conspiraţie menită să răstoarne ordinea existentă. Dat fiind ca masele nu erau încă eliberate de sub influenţa spirituală a exploatatorilor, ele nu puteau să exercite imediat puterea, ci aceasta urma să fie exercitată în numele lor de către conspiratori. Mai târziu, când educaţia va fi devenit universală, cei mulţi se vor guverna singuri prin organe alese. Conspiraţia lui Babeuf a fost descoperită în 1796, iar el a fost judecat şi ghilotinat. Ideile sale au fost, într-o anumită măsură, continuate de Louis Blanqui. Programul babuvist nu era formulat în categorii de clasă specifice şi nu distingea decât între bogaţi şi săraci, între popoare şi tirani. Cu toate acestea, retorica sa egalitară a fost una dintre primele încercări de critică economică a proprietăţii private ca fundament al societăţii.

Mişcarea babuvistă este importantă şi pentru că a

reflectat pentru prima dată un conflict conştient dintre idealul revoluţionar al libertăţii şi cel al egalităţii. Libertatea însemna nu doar dreptul la întrunire şi desfiinţarea diferenţelor dintre stările regatului, ci şi dreptul fiecăruia să desfăşoare nestânjenit o activitate economică şi să-şi apere proprietatea; libertatea însemna, aşadar, inegalitate, exploatare şi mizerie. Prin originea ei nemijlocită, conspiraţia lui Babeuf a fost o reacţie a stângii iacobine la lovitura de stat din Termidor, dar, din punct de vedere ideologic, a depăşit cu mult tradiţia iacobină. De la iacobini, babuvişţii au preluat conceperea societăţii în termeni de putere politică dobândită prin forţă, pe care au lăsat-o moştenire mişcării socialiste franceze. (Socialismul britanic, care şi-a avut obârşia nu într-o revoluţie politică, ci în procesul de industrializare, a fost dominat din capul locului de o tendinţă reformistă.) În *Manifeste des égaux,* redactat în 1796 de Sylvain Maréchal, Revoluţia Franceză era descrisă drept preludiul unei alte revoluţii, mai mare şi finală. Liderii n-au vrut să îngăduie publicarea acestui document, fiind în dezacord cu două formulări din el. Prima era: „Să piară, dacă e nevoie, toate artele, ca să putem avea o adevărată egalitate/ Iar cea de a doua chema la abolirea tuturor diferenţelor, nu doar dintre bogaţi şi săraci, dintre stăpâni şi slugi, ci şi dintre conducători şi conduşi. Prima dintre cele două formulări dă în vileag o tendinţă care avea să revină în mod repetat în mişcările comuniste: egalitatea este valoarea supremă, în particular egalitatea de posesie a bunurilor materiale. Intr-o interpretare extremă, aceasta înseamnă că nu importă prea mult dacă oamenii au mult sau puţin câtă vreme se păstrează egalitatea în ceea ce au. Dacă s-ar impune o alegere între ameliorarea situaţiei celor săraci, cu preţul menţinerii inegalităţii, şi lăsarea acestora în starea în care sunt, concomitent cu coborârea tuturor la nivelul lor, ar trebui aleasă cea de a doua alternativă. Diversele grupuri comuniste şi socialiste nu puneau problema în aceşti termeni, deoarece toate erau stăpânite de certitudinea că egalizarea averilor avea să genereze dacă nu belşug, cel puţin îndestulare

pentru toţi. Majoritatea lor presupuneau, de asemenea, în chip naiv, că lipsurile de care sufereau muncitorii erau cauzate de consumul ostentativ al celor bogaţi şi că, dacă bunurile de care se bucurau clasele privilegiate ar fi împărţite poporului, rezultatul ar fi o prosperitate generală. în stadiul timpuriu al ideilor socialiste, însă, nu se facea deosebire între indignarea morală faţă de sărăcie şi inegalitate şi analiza economică a producţiei capitaliste, ci prima ţinea locul celei de a doua. La fel ca la gânditorii utopici iluminişti, Morelly sau Mably, principiul comunităţii bunurilor era dedus dintr-o teorie normativă potrivit căreia fiinţele umane, în simpla lor calitate de fiinţe umane, au drepturi identice la tot ce oferă pământul. Fie că această teză era sprijinită pe citate din Noul Testament (cum era cazul cu multe scrieri socialiste), fie pe tradiţia materialistă a Iluminismului, concluzia era aceeaşi: inegalitatea consumului este potrivnică naturii umane, şi aşa sunt şi renta, dobânda şi orice câştig nemuncit.

Cât despre abolirea diferenţei dintre conducători şi conduşi, aceasta, ca scop revoluţionar imediat, aparţine mai degrabă tradiţiei anarhiste. Babuviştii o respingeau, preconizând o perioadă de dictatură în interesul general, care să dureze atât cât este necesar pentru a-i nimici sau dezarma pe duşmanii egalităţii.

Privită în ansamblu, mişcarea babuvistă marchează punctul în care democraţia liberală şi comunismul încep să se despartă odată înţeles faptul că egalitatea nu este o întregire a libertăţii, ci o limitare a ei. Aceasta nu înseamnă însă că dilema a fost din capul locului evidentă pentru toată lumea. O vreme, democraţia liberală şi socialismul erau prezente în forme mixte şi intermediare; abia anul 1848 a trasat între ele o linie de demarcaţie clară. În mod asemănător, între termenii „comunist” şi „socialist” nu se facea o distincţie clară. Prin anii 1830, însă, prima denumire era întrebuinţată în general de către acei reformatori şi utopişti radicali care cereau abolirea proprietăţii private (la început, în principal a celei funciare, apoi şi a celei asupra fabricilor) şi

egalitatea absolută a consumului şi care nu-şi puneau speranţa în bunăvoinţa guvernelor sau a celor înstăriţi, ci în folosirea forţei de către cei exploataţi.

După 1830, atât în Franţa, cât şi în Anglia – ţările de baştină ale socialismului –, ideile socialiste şi embrionara mişcare muncitorească se prezentau în diverse combinaţii. Dar chiar şi înainte de această perioadă, idei privind o reformare radicală a societăţii în sens socialist, deşi nu şi comunist (de pildă, nu babuvist), au circulat în ambele aceste tari sub formă de reflecţii teoretice privitoare la dezvoltarea industriei. Acest tip de socialism, reprezentat în special de Saint-Simon, Fourier şi Robert Owen, a exercitat o influenţă importantă, atât pozitivă, cât şi negativă, asupra gândirii lui Marx. El nu a fost, ca atare, un protest al claselor oropsite, ci a luat naştere din observarea şi analiza mizeriei sociale, a exploatării şi a şomajului.

3. Saint-simonism

Claude Henri, conte de Saint-Simon (1760-1825), a fost adevăratul fondator al socialismului teoretic modern, conceput nu doar ca un ideal, ci ca un rezultat al unui proces istoric. El era un descendent al vestitului duce de Saint-Simon, a luptat în Războiul de Independenţă american, iar după Revoluţie, s-a lansat în operaţii comerciale care l-au dus la faliment. Toată viaţa a fost preocupat de subiecte filosofice şi de posibilitatea reformării societăţii prin reformarea metodei de a o studia. El a formulat şi ideea, reluată mai apoi de Auguste Comte, privind aducerea fiecărei ramuri a cunoaşterii la o stare pozitivă, după emanciparea ei prealabilă de faza teologică şi cea metafizică. în scrierile sale timpurii, printre care *Lettres dun habitant de Geneve* (1803) şi *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle* (1807), a preconizat o ştiinţă politică ce urma să fie la fel de pozitivă şi de fiabilă ca ştiinţele fizice. Era nevoie de un nou Newton pentru a conferi unitate masei de cunoştinţe acumulate între timp; pe viitor, oamenii

de ştiinţă vor fi cei ce vor conduce popoarele pe drumul spre fericire. Intre anii 1814 şi 1818, ajutat de viitorul istoric Augustin Thierry, a elaborat planuri de reformă politică la scară europeană *(De la réorganisation de la société européenne,* 1814); printre acestea, se numărau un guvernământ parlamentar de tipul celui britanic şi o adunare europeană supranaţională care să asigure pacea, cooperarea şi unitatea în stil medieval, dar inspirate de liberalism în locul teocraţiei. Odată cu trecerea timpului, a ajuns să se intereseze tot mai mult de problemele mari ale organizării economice. A ajuns la concluzia *(^Industrie,* 1817) că funcţia statului este să se ocupe de productivitatea muncii şi să aplice metode de management industrial la toate problemele sociale. Dezvoltând această temă, asistat şi de Auguste Comte, care i-a fost secretar între 1818 şi 1822, a abandonat, în cele din urmă, liberalismul economic şi a formulat principiul unei viitoare comunităţi sociale „organice", care a câştigat numeroşi aderenţi, iar lui i-a adus celebritatea.

Saint-Simon credea că viitorul umanitarii trebuia desluşit în lumina schimbărilor şi tendinţelor istorice din trecut. Concluzia

la care el a ajuns, deşi nu a elaborat-o sistematic, era asemănătoare cu cea a materialismului istoric de mai târziu, şi anume că schimbările politice erau datorate evoluţiei instrumentelor de producţie şi că tehnologia de astăzi facea necesară o schimbare corespunzătoare şi pe plan politic. Sărăcia şi crizele sunt cauzate de libera concurenţă şi de anarhia în producţie şi schimb rezultată din ea. Această anarhie însă îi supune pe cei ce contribuie la producţie – fabricanţii, negustorii, muncitorii industriali şi agricoli – autorităţii unor trântori şi pierde-vară incompetenţi. Cea mai importantă linie despărţitoare era, în opinia lui Saint- Simon, cea dintre producători şi cei care nu făceau decât să consume roadele muncii altora. Viitoarea societate, la care ducea concentrarea industriei, urma a fi una în care industria să fie gestionată de către producătorii de

avuţie; producţia urma să fie planificată şi adaptată nevoilor sociale, iar proprietatea privată, deşi în continuare permisă, avea să-şi schimbe caracterul; uzul ei avea să fie subordonat binelui general, şi nu lăsat la bunul-plac al proprietarului; moştenirea urma să fie abolită, astfel încât de proprietate să se bucure numai cei care au agonisit-o prin propriile aptitudini şi propria trudă. Concurenţa avea să lase loc emulaţiei; interesul privat avea să devină un instrument de autoameliorare, pus în slujba comunităţii, şi nu opus acesteia. Ierarhia socială urma să se menţină, fără să mai fie ereditară; cele mai înalte poziţii în ea urmau a fi deţinute de bancheri, care aveau să se ocupe de alocarea resurselor pentru investiţii, şi de înţelepţi care aveau să supervizeze dezvoltarea generală a societăţii. Noua ordine industrială avea să pună capăt sărăciei şi înjosirii celei mai oropsite pături a societăţii, proletariatul. Saint-Simon nu miza, pentru înfăptuirea planurilor sale, pe muncitorii oprimaţi, ci credea că societatea va fi transformată spre binele acestora de către fabricanţi, bancheri, savanţi şi artişti odată ce aceştia vor fi convinşi de noua doctrină. Puterea politică avea să sufere o schimbare totala: ea urma să nu mai constea în guvernarea oamenilor, ci în administrarea lucrurilor, adică în asigurarea utilizării optime de către oameni a darurilor Naturii. Pentru înfăptuirea acestei schimbări nu ar fi fost nevoie decât de anumite reforme paşnice precum dobândirea puterii parlamentare de către „industriaşi” *{les industriels),* din când în când, Saint- Simon apela şi la clasa guvernantă pentru a-i susţine planurile. în ultima sa lucrare majoră *{Le nouveau christianisme,* 1825), el declara că ştiinţa politică trebuia întemeiată pe principii şi mai fundamentale, cu caracter religios. Departe de a ruina civilizaţia creştină, societatea industrială va împlini rostul ei esenţial şi îndeosebi preceptul iubirii reciproce. Interesul egoist nu este suficient ca bază a organizării sociale; pentru aceasta, sunt necesare sentimentul şi religia, iar viaţa religioasă este o componentă permanentă a existenţei umane şi nu poate ajunge niciodată

perimată.

Filonul religios din programul lui Saint-Simon a fost accentuat de discipolii săi imediaţi, care i-au sistematizat gândirea, adăugându-i noi elemente. în *Exposition de la doctrine de Saint- Simon,* de Enfantin şi Bazard, din care primul volum a apărut în 1830, se vede limpede procesul prin care fîlosofia socială se transforma într-o dogmă, iar aderenţii ei, într-o sectă; se constată, de asemenea, o expunere detaliată a anumitor idei care la Saint- Simon însuşi erau doar vag schiţate.

Şcoala saint-simonistă vedea istoria ca pe un progres continuu în care, însă, alternează două faze: cea organică şi cea critică. „Organice" sunt acele perioade în care anumite principii de gândire sunt general acceptate, unde există o ierarhie socială bine conturată şi o desăvârşită unitate de credinţă. Perioadele „critice" sunt faze de tranziţie necesare caracterizate prin dizarmonie şi dezbinare, în care sentimentul comunităţii este pierdut, iar legăturile sociale sunt slăbite. Europa se află într-o astfel de stare începând din epoca Reformei, dar acum se îndreaptă spre o nouă perioadă organică, şi anume una permanentă, căreia nu-i va mai succeda una de anarhie. Ea va constitui un fel de întoarcere la teocraţia medievală, dar fără dispreţul acesteia faţă de trup şi de nevoile temporale. în schimb, noul creştinism va fi impregnat de spiritul ştiinţei şi al progresului tehnic şi va conferi o valoare esenţială muncii productive. Credinţa în Dumnezeu şi în viata de dincolo va fi păstrată, la fel şi clerul, dar întregul sistem al religiei va fi armonizat cu preocuparea omului pentru bunăstarea sa pământească.

Potrivit convingerii saint-simonienilor, această perspectivă nu era una arbitrară, ci putea fi dedusă din întreaga istorie, în care se poate urmări o dezvoltare progresivă a principiilor cooperatiste. Dezvoltarea industriei şi centralizarea ei crescândă impuneau o schimbare radicală în organizarea producţiei. Cei trândavi se împărtăşesc din ce în ce mai puţin din roadele muncii, după cum o arată ratele descrescătoare ale dobânzilor în ţările industriale. Pentru a încolţi însă, seminţele

dezvoltării viitoare trebuie încurajate. în prezent, concurenţa şi anarhia adâncesc decalajul dintre clase, deoarece fabricanţii reduc salariile spre a putea
micşora preţurile. Graţie principiului ereditar, mijloacele de producţie se află în stăpânirea unor persoane incompetente, iar privilegiul iraţional al naşterii a luat locul celui al stărilor. În noua societate, în locul exploatării omului de către om, pământul va fi cultivat de către producători organizaţi în cooperative, iar produsul muncii lor nu va mai fi consumat de trântori. La aceasta se va ajunge prin abolirea dreptului de moştenire, mai ales în ceea ce priveşte mijloacele de producţie, prin suprimarea dobânzii la capital şi prin organizarea productivităţii pe baza centralizării de stat. Statul va aloca credite pentru investiţii şi toate mijloacele de producţie fabricanţilor, în conformitate cu aptitudinile lor şi cu nevoile sociale. Dreptul de folosire a mijloacelor de producţie va depinde de aptitudini, iar exercitarea acestui drept sub supravegherea statului va fi singura formă de proprietate. Oamenii nu vor fi guvernaţi doar de interese egoiste, ci şi de sentiment şi entuziasm, de disponibilitatea de a munci pentru alţii, de morală şi religie. Veniturile nu vor fi egale, deoarece principiul este „fiecăruia, după muncă”, dar această inegalitate nu se va datora exploatării şi, ca atare, nu va fi nocivă pentru comunitate şi nu va tinde la renaşterea claselor şi a antagonismelor de clasă. Libertatea iluzorie, care nu înseamnă nimic pentru muritorii de foame, şi egalitatea în faţa legii, pe care o anihilează privilegiul bogăţiei, vor fi înlocuite de fraternitatea universală a omenirii muncitoare. Industriaşii, artiştii şi învătatii

vor conlucra armonios la ameliorarea speciei umane şi la satisfacerea nevoilor ei materiale, morale şi intelectuale, prezervând totodată legătura nepreţuită cu Divinitatea, singura care-i face pe oameni capabili să fie fericiţi şi să-şi iubească şi să-şi ajute semenii.

Asemenea altor doctrine morale şi filosofice, saint-simonismul s-a vădit capabil să evolueze în direcţii opuse. Elementele autoritare din el – accentul pus pe

ierarhia socială şi filonul teocratic – au favorizat, în parte şi prin contribuţia lui Comte, dezvoltarea unei şcoli de gândire conservatoare axate pe tot ce-l lega pe Saint-Simon cu Joseph de Maistre şi cu alţi critici tradiţionalişti ai ordinii postrevoluţionare. Dar, pe de altă parte, printre discipolii lui Saint-Simon s-au numărat Louis Blanc şi, prin intermediul acestuia, şi Lassalle. Ideile socialiste potrivit cărora statul urma să joace un rol important în rezolvarea antagonismelor de clasă au fost în bună parte o moştenire intelectuală saint-simonistă. Cât priveşte socialismul marxian, cele mai importante elemente preluate din doctrina lui Saint-Simon ar fi următoarele: credinţa fermă în regularitatea istoriei şi în mersul ei inexorabil spre socialism; consecinţele ruinătoare ale concurenţei anarhice şi necesitatea planificării economice de stat; înlocuirea guvernării politice prin administrare economică; ştiinţa ca instrument al progresului social; abordarea internaţionalistă a problemelor politico-economice. Pe de altă parte, contrare marxismului sunt, între altele, ideea că statul aşa cum există în prezent poate fi folosit pentru înfăptuirea transformării socialiste şi apelul lui Saint-Simon la cooperare între clase şi tenta religioasă a „ordinii industriale” concepute de el. Formula „De la fiecare, după capacităţi, fiecăruia, după nevoi” a fost preluată de socialismul marxist de la Louis Blanc, care, în acest punct, a modificat doctrina lui Saint-Simon.

La fel ca marxismul timpuriu, doctrina lui Saint-Simon se cere judecată în cadrul mişcării romantice sau, mai degrabă, ca o încercare de a depăşi romantismul dinăuntru. Critica sa la adresa societăţii postrevoluţionare reflecta nu numai simpatia cu masele asuprite, ci şi neliniştea provocată de disoluţia legăturilor care asiguraseră coeziunea vechii societăţi. Romanticii, Saint-Simon şi tânărul Marx au condamnat civilizaţia industrială nu doar pentru nedreptatea ei, ci şi pentru că înlocuise aproape toate legăturile dintre indivizii umani cu principiul negativ al interesului privat. Noua lume era una în care totul era de vânzare şi valora exact cât

ar fi costat pe piaţă, iar mobilurile egoiste luaseră locul simpatiei şi solidarităţii umane. Pentru această stare de lucruri, romanticii dădeau vina în cea mai mare parte pe progresul tehnic şi idealizau comunităţile cavalereşti din epoca preindustrială. Saint-simoniştii erau de acord cu romanticii în antipatia faţă de noua ordine sau, mai degrabă, dezordine industrială, dar căutau soluţia nu în resuscitarea trecutului, ci într-o organizare raţională a producţiei. Ei credeau totodată, asemenea lui Marx, că progresul tehnic avea să-şi vindece singur efectele distructive şi să redea omenirii – prin care înţelegeau, în principal, Europa – o unitate organică bazată pe dezvoltarea ştiinţifică, şi nu, ca odinioară, pe o primitivă comunitate agricolă.

Avatarurile şi extravaganţele de mai târziu ale saint- simoniştilor – o ierarhie clericală, misticismul sexual, aşteptarea unui Mesia feminin – sunt irelevante pentru istoria socialismului. Totuşi, unii fabricanţi au fost atraşi spre această doctrină de cultul organizării industriale, al eficienţei tehnice şi al spiritului antreprenorial. În Franţa, spre deosebire de Marea Britanic, zorile industrializării au fost asociate cu o ideologie semiromantică în care inginerii şi oamenii de afaceri figurau în chip de cavaleri rătăcitori şi exploratori ai noii lumi a ştiinţei aplicate. „Le Père
Enfantin” şi-a încheiat cariera ca administrator al unei linii ferate, iar Ferdinand de Lesseps, un alt discipol al lui Saint-Simon, a construit Canalul de Suez.

Dintre toate doctrinele premarxiste, saint-simonismul a avut cel mai puternic efect în răspândirea ideilor socialiste în rândul claselor educate. Două sau trei generaţii au crescut în atmosfera romanelor lui George Sand, care s-a numărat printre convertiţi. Saint-simoniştii sunt cei cărora li se datorează răspândirea credinţei în socialism printre intelectualii marilor ţări europene, inclusiv printre romanticii germani, utilitariştii britanici şi radicalii ruşi şi polonezi.

4. Owen

Spre deosebire de majoritatea gânditorilor socialişti din vremea sa, Robert Owen (1771-1858) a fost industriaş şi a cunoscut în mod direct viaţa clasei muncitoare cu mulţi ani înainte de a pune mâna pe condei. în plus, comparativ cu socialiştii francezi, a trăit într-o ţară care a suferit mult mai dureros de pe urma efectelor negative ale industrializării şi mecanizării.

Fiu al unui meşteşugar sărac, Owen a început să-şi câştige existenţa de la o vârstă fragedă. Cu multă energie şi inventivitate, a înfiinţat un atelier propriu la Manchester. Mai târziu, a devenit directorul unei mari filaturi, s-a însurat cu fiica unui fabricant şi a ajuns director şi coproprietar al unei mari întreprinderi textile la New Lanark, în Scoţia. Aici a pus la cale, începând din 1800, experimente sociale şi educaţionale menite să-i izbăvească pe muncitori şi familiile lor de sărăcie, degradare şi desfrâu. Cariera sa de fabricant şi filantrop a continuat timp de mulţi ani. A redus programul de lucru la zece ore şi jumătate, nu angaja copii sub vârsta de zece ani, a introdus învăţământul primar gratuit şi condiţii de muncă relativ igienice, iar beţia şi hoţia le-a combătut prin persuasiune în loc de pedepse. Spre surprinderea generală, a izbutit să arate că pe o astfel de bază putea să obţină în producţie şi comerţ rezultate mai bune decât angajatorii în fabricile cărora muncitorii – adulti şi copii – erau decimaţi de condiţii crude şi inumane, în timp ce bolile, subalimentaţia, alcoolismul, delincvenţa şi metodele brutale de supraveghere degradau clasa muncitoare până la îndobitocire.

Owen a descris experimentele sale şi baza lor filosofică în cartea *O nouă concepţie despre societate* sau *Principiile formării caracterului uman* (1813-1814). În această lucrare, a încercat să-i convingă pe fabricanţi şi aristocraţia de nevoia de reformare a sistemului industrial şi monetar, a salarizării şi educaţiei, în interesul nu doar al muncitorilor, ci şi al capitaliştilor şi al întregii societăţi. Ulterior, în numeroase broşuri, periodice, articole,

memorandumuri şi apeluri către parlament, a continuat să pledeze pentru ideile sale reformiste, demascând ororile industrializării şi îndemnând la adoptarea de măsuri sociale şi educaţionale care să îndrepte abuzurile fără a crea obstacole progresului tehnic. A căutat, mai presus de toate, să atenueze cruzimea sistemului care obliga copii de şase ani să lucreze în filaturi între paisprezece şi şaisprezece ore pe zi. Cu multă greutate, a izbutit să obţină votarea, în 1819, a Legii fabricilor *(Factory Act),* prima din Anglia care limita numărul orelor de muncă la copii în industria textilă. în cuvântări şi scrieri de după 1817, a atacat biserica oficială pentru menţinerea maselor în stare de sărăcie şi superstiţii; cea mai eronată şi mai nociva dintre doctrinele ei era, în opinia sa, cea a responsabilităţii individului pentru propriul caracter şi propriile acţiuni. în anii următori, Owen s-a reorientat de la filantropie spre organizarea de sindicate şi cooperative şi spre planificarea unui nou tip de societate, bazată pe ajutor reciproc voluntar, fără exploatare şi antagonisme. Pus la stâlpul infamiei pentru atacurile sale la adresa proprietăţii private şi a religiei, în 1824 a plecat în America, unde a încercat, fără succes, să întemeieze colonii comuniste. În 1829 s-a întors în Anglia şi şi-a petrecut restul vieţii promovând mişcarea sindicală şi cooperatistă, ceea ce face din el primul organizator de seamă al proletariatului britanic în lupta lui economică. A pledat pentru o „monedă-muncă" menită să permită fixarea preţului produselor la valoarea lor reală, adică determinată de timpul de muncă mediu necesitat de fabricarea lor, şi a organizat un „schimb de munca" pentru comercializarea directă a bunurilor. Deşi sindicatele şi cooperativele britanice şi-au schimbat ulterior baza de activitate, ele şi-au avut în Owen nu doar un promotor şi teoretician, ci şi primul organizator la scară mare.

Obiectivele pentru care a militat Owen erau de ordin practic: eradicarea sărăciei, a şomajului, delincvenţei şi exploatării. Era însufleţit în ceea ce întreprindea de câteva principii simple a căror recunoaştere ar fi fost, în opinia sa, suficientă pentru

a vindeca toate bolile omenirii. Mai presus de orice, a preluat de la utilitariştii secolului al XVIII-lea ideea că omul nu-şi formează singur caracterul, simţămintele, opiniile sau credinţele, ci că este influenţat în mod irezistibil de mediu, familie şi educaţie. Este o eroare funestă să credem, cum fac religiile, că voinţa omului are vreun efect asupra opiniilor sale sau că individul este răspunzător pentru caracterul şi deprinderile sale; experienţa arată că oamenii sunt condiţionaţi de modul cum au fost crescuţi şi de împrejurări, iar delincvenţii, întocmai ca judecătorii care îi condamnă, sunt produsul mediului în care au trăit. În om este înnăscută dorinţa de fericire, el are facultăţi intelectuale şi instincte animale, iar fiecare vine pe lume cu aptitudini şi înclinaţii diferite. în schimb, cunoştinţele şi convingerile sunt în întregime opera educaţiei, iar prosperitatea omului, precum şi necazurile de care are parte depind de cunoştinţele pe care le primeşte. Unica sursă a răului şi nefericirii abătute asupra omenirii de-a lungul veacurilor este ignoranţa, îndeosebi necunoaşterea naturii umane, încât cunoaşterea constituie remediul tuturor racilelor omeneşti. Din

toate acestea, decurge că un om nu poate dobândi fericirea acţionând împotriva aproapelui său, ci doar prin fapte care urmăresc fericirea tuturor.

Ideea că omul poate fi modelat după plac şi că poate exista armonie socială care nu ignoră interesele private, ci le reconciliază reciproc prin educaţie, face parte din moştenirea Iluminismului; Owen însă trăgea din ea concluzii practice menite să revoluţioneze sistemul social. Pe această linie, era esenţială, potrivit convingerii sale, transformarea mediului educaţional. Copiii, dacă beneficiază de o pedagogie potrivită, vor căpăta pentru toată viaţa instincte de cooperare şi caritate faţă de semenii lor; pentru aceasta, însă, trebuie formaţi de mici, şi nu duşi la muncă, de la o vârstă fragedă, în fabrici unde se degradează fizic şi sunt ţinuţi în ignorantă.

> Copiii sunt, tară excepţie, nişte compuşi pasivi şi minunat alcătuiri care, daca li se acordă de la bun început şi apoi în continuare atenţia cuvenită, bazata pe o cunoaştere corectă a

> individualităţii fiecăruia, pot fî formaţi colectiv în aşa fel încât să aibă un caracter omenos. Şi cu toate că aceşti compuşi, la fel ca toate celelalte opere ale naturii, sunt de o nesfârşită varietate, ei posedă acea plasticitate care face ca, prin perseverenţă şi îndrumare judicioasă, să poată fi modelaţi după chipul însuşi al vrerilor şi dorinţelor raţionale. (0 *nouă concepţie..,,* Eseul al doilea)

Reforma educaţiei trebuie însoţită neapărat de o reformă a condiţiilor de muncă. Este în interesul patronilor să amelioreze soarta muncitorilor, deoarece aceştia asigură o cerere masivă de bunuri produse de ei înşişi. Sărăcia şi salariile scăzute duc la crize de supraproducţie, în care bunurile rămân nevândute, iar angajatorii se ruinează. Owen a sperat iniţial că, prin convingerea capitaliştilor cu privire la acest adevăr, va obţine concursul lor în efectuarea reformelor sale. În cele din urmă, a decis totuşi că, pentru ameliorarea situaţiei lor, muncitorii vor trebui să se bizuie pe propriile eforturi, deşi niciodată n-a încetat să creadă că reforma era în interesul întregii societăţi şi putea fî efectuată fără revoluţie, prin schimbare graduală şi prin propagandă paşnică.

La o vârstă mai înaintată, Owen şi-a pus nădejdea în colonii comuniste ocupate în agricultură şi industrie, nuclee ale unei viitoare societăţi armonioase. Aici, graţie bunei organizări şi cooperării loiale, oamenii urmau să producă mai cu tragere de inimă, în cantităţi mai mari şi cu costuri mai mici decât aiurea. Educaţia urma să inculce copiilor de la cea mai fragedă vârstă dragostea fată de comunitate şi să elimine intoleranta religioasă şi vrajba sectară. Dorinţa de ajutorare a aproapelui urma să fie un îndemn suficient la muncă, fără a mai fi nevoie de stimulul concurenţei şi al onorurilor publice. Valoarea urma să fie măsurată prin muncă; moneda în circulaţie urma să corespundă cantităţii de bunuri produse, ceea ce face economia imună la crize, supraproducţie, recesiuni sau inflaţie. Nu vor mai exista delicte, alcoolism, desfrâu, pedepse, închisori, execuţii. Nu este adevărat, aşa cum pretindea Malthus, că oferta de hrană nu poate ţine pasul cu creşterea naturală a populaţiei şi că, din această pricină, o parte din populaţie este

condamnată la subalimentaţie şi inaniţie. Oamenii pot produce mult mai mult decât consumă; nu există o limită cunoscută a fertilităţii solului, iar producţia creştea într-un ritm din ce în ce mai înalt.

Owen credea că, daca aceste adevăruri simple nu erau universal acceptate, aceasta se datora doar faptului că minţile oamenilor nu erau pregătite să le primească; din pricina ignoranţei, omenirea se afla de secole într-un fel de conspiraţie autoruinătoare. Acum, când a sosit momentul iluminării, întreaga viaţă putea fi reformată uşor şi repede. Cu timpul, reforma avea să se răspândească peste tot în lume, deoarece era aplicabilă întregii specii umane. Prejudecăţile şi duşmăniile naţionale, credinţa în inegalitatea oamenilor şi în sistemul de clasă, toate acestea erau rodul superstiţiei şi urmau să dispară odată cu eradicarea acesteia.

Credinţa lui Owen în natura neschimbătoare a omului nu venea în conflict cu teoria sa conform căreia caracterul poate fi modelat, deoarece ea susţinea că trăsătura permanentă a umanităţii o reprezentau disponibilitatea ei la schimbare, precum şi dorinţa de fericire. El foloseşte deseori sintagma „natură umană” într-un sens normativ, şi nu descriptiv, înţelegând prin ea datoria omului de a trăi în armonie şi concordie în ciuda deosebirilor individuale.

Deşi îşi avea originea în experienţa practică, doctrina lui Owen, la fel ca aceea a socialiştilor francezi, era axată pe convingerea că socialismul e o descoperire unică şi parca pogorâtă din ceruri, atât de vădit dreaptă, încât, odată proclamată, nu avea cum să nu fie acceptată de toate clasele. Dat fiind că Owen nu obosea să repete că determinismul natural îi punea pe oameni la cheremul credinţelor şi prejudecăţilor moştenite, nu e clar cum se face că unii dintre ei, precum Owen însuşi, izbutesc deodată să se elibereze de acestea şi să le arate celorlalţi calea reformei sociale. Pe aceşti sfidători ai atotputernicei tradiţii, spontaneitatea geniului părea să-i fi înzestrat cu puterea de a inaugura o nouă eră. Owen însuşi nu a discutat această problemă, el nefiind interesat de filosofic decât în măsura în care

ea se raporta direct la planurile sale de prefacere socială, şi chiar şi atunci se mulţumea cu formule generale preluate din tradiţia iluministă. El nu discută despre funcţia conştiinţei de clasă şi, aidoma majorităţii autorilor de sisteme socialiste, este înclinat să-şi atribuie sieşi rolul de demiurg în procesul istoric. În aceasta rezidă principala deosebire dintre socialismul lui Owen şi marxism, precum şi sursa altor deosebiri importante dintre ele, precum cea privitoare la rolurile respective ale reformelor economice şi politice. Marx împărtăşea ideea lui Owen şi a altora cum că într-o societate socialistă

puterea statului asupra oamenilor urma finalmente să fie înlocuită prin administrarea lucrurilor, adică a proceselor productive, dar considera că această înlocuire nu putea să aibă loc decât după o răsturnare politică. Owen, pe de altă parte, credea că o reformă economică radicală în spirit socialist putea fi efectuată apelând la interese umane universale şi cu ajutorul puterii de stat existente. Mişcarea sindicală britanică este marcată până în ziua de astăzi de această viziune, care subordonează în mod direct lupta politică intereselor economice. Teoriile soci al-de mo erate care concepeau partidele politice ale muncitorilor ca pe nişte organe ale sindicatelor sunt o continuare a aceleiaşi doctrine. Intr-o formă mai elaborată, chestiunea avea să devină o sursă de polemici în timpul Internaţionalei a Il-a.

Doctrina lui Owen a inaugurat o nouă etapă a mişcării muncitoreşti britanice, etapă în care ea a încetat să mai fie o simpla răbufnire a disperării, devenind o forţă sistematică care, până la urmă, a produs uriaşe schimbări sociale. în plus, atacurile lui la adresa capitalismului şi planurile lui pentru o nouă societate cuprindeau elemente durabile, deşi unele dintre ideile lui – bunăoară cea a monedei-muncă, dezvoltată de discipolii săi, John Gray şi John Francis Bray – au fost curând abandonate, deoarece s-au dovedit a fi bazate pe diagnoze economice total false.

Intre timp, spre finele anilor 1830, mişcarea muncitorească de factură politică şi-a făcut apariţia

în Anglia sub forma chartismului, care a figurat în avanscena vieţii publice în următorii zece ani. Engels a colaborat la gazeta ei, Northern Star, fondată în 1838 de Feargus O'Connor. Mişcarea chartistă avea drept revendicare principală votul universal şi egal pentru bărbaţi; n-a izbutit să-l obţină, dar agitaţia pe care a făcut-o în legătură cu el a condus la votarea de noi acte legislative împotriva exploatării din industrie.

5. Fourier

Charles Fourier (1772-1837), care se bucură de o binemeritată reputaţie de vizionar, dar şi de excentric incurabil, a descris viitorul rai socialist cu o bogăţie de detalii fără egal la utopiştii care l-au precedat în istorie. Totodată, însă, a fost primul care a făcut anumite observaţii care s-au dovedit importante în evoluţia ideilor socialiste. A fost martor ocular, iar într-o anumită măsură şi victimă a crizelor economice, lipsurilor şi speculei din perioada Revoluţiei şi din cea napoleoniană; aceste experienţe au constituit fundalul sistemului său, pe care el l-a considerat cel mai de seamă eveniment din istoria speciei umane.

Născut la Besançon, ca fiu al unui negustor, Charles era destinat, împotriva voinţei sale, unei cariere în afaceri. A devenit agent comercial la Lyon în 1791 şi, în această calitate, a făcut numeroase călătorii prin Franţa, Germania şi Olanda. După o vreme, şi-a creat o firmă proprie, dar a fost ruinat de evenimentele Revoluţiei, după care a prins oroare de ideile acesteia. Mobilizat în armată, a fost lăsat la vatră în 1796 şi a devenit pentru a doua oară agent la Lyon şi mai apoi comisionar. După câţiva ani, s-a mutat la Paris, apoi s-a întors la Lyon în calitate de casier de bancă, pentru ca, finalmente, să se stabilească în Paris, întâi ca funcţionar comercial, iar apoi ca un modest rentier. Ultimele două decenii din viaţă şi le-a petrecut elaborând şi făcând public idealul său de societate perfectă; aproape tot timpul liber l-a dedicat scrisului şi doar o mică fracţiune din el, lecturilor. A fost mereu în căutarea unui patron

dispus să investească câteva milioane de franci în primul „falanster”, celulă a noii societăţi; era convins că, odată creat acesta, exemplul lui avea să se dovedească irezistibil în cel mult patru ani. Deşi supărat de nereuşită, şi-a continuat eforturile şi a izbutit să recruteze un mic grup de discipoli, dintre care cel mai de seamă a fost Victor Considerant (1808—1893). Fourier a început să scrie în 1800, iar în 1808 şi-a expus sistemul în lucrarea, apărută anonim, *Traité des quatre mouvements et des destinées générales.* În 1822, a publicat *Traité de l'association domestique et agricole,* iar în 1829, *Le nouveau monde industriel et sociétaire.* A lăsat un număr de manuscrise, dintre care unele au fost publicate de discipolii săi, iar altele au văzut abia recent lumina tiparului.

Conformaţia ieşită din comun a mintii lui Fourier este bine ilustrată de relatarea sa despre modul în care a dibuit principiul de bază al sistemului său. Călătorind în 1798 de la Rouen la Paris, a băgat de seamă că exista o mare diferenţă în preţul merelor de la un loc la altul, deşi clima era aceeaşi. Aceasta l-a făcut să se gândească la rolul nociv al intermediarilor şi, astfel, i-a inspirat întreaga concepţie despre noua societate. Fourier observă mai departe că în istoria lumii au existat două mere malefice, al lui Adam şi al lui Paris (mărul discordiei), şi două benefice, al lui Newton şi al lui însuşi; cel din urmă este mai salutar decât toate invenţiile umane anterioare puse la un loc. Lumea, adaugă el, ar fi putut să fie organizată potrivit sistemului său aproape în orice moment din trecut, de pildă în epoca lui Pericle, ceea ce ar fi scutit omenirea de multe suferinţe şi necazuri. Fourier nu era singurul teoretician din vremea sa care s-a văzut pe sine în rolul de mântuitor, dar a fost în privinţa aceasta mai franc decât majoritatea celorlalţi.

Doctrina lui Fourier a fost inspirată de fenomenele de criză, speculă, exploatare şi de mizeria în care trăia muncitorimea. Toate acestea, gândea el, nu erau o consecinţă inevitabilă a naturii umane, ci erau pricinuite de un sistem defectuos de muncă şi de

schimb. Nevoile şi pasiunile umane erau ineradicabile, dar duceau la nefericire doar pentru că societatea era prost organizată; problema care se punea, aşadar, era de a orândui lucrurile în aşa fel încât acestea, în loc de a genera antagonisme, să ducă la binele general. Civilizaţia modernă era potrivnică ordinii naturale aşa cum a statornicit-o Dumnezeu; se impunea să redescoperim cerinţele Naturii şi să organizăm viaţa publică în funcţie de ele. Societatea viitoare urma să fie formată din aşezări numite „falanstere”, în care toate pasiunile vor fi satisfăcute şi vor servi unor scopuri constructive. Fiinţele umane au în comun cu totul douăsprezece pasiuni, deşi în proporţii variabile: patru legate de sentiment (prietenia, dragostea, ambiţia şi ataşamentul familial), apoi câte una corespunzătoare fiecărui simţ şi, în fine, trei „distributive”: dorinţa de schimbare, plăcerea de a unelti şi tendinţa de unire în grupuri concurente. Printr-un calcul complicat, Fourier arată că, din combinarea acestor pasiuni, rezultau opt sute zece tipuri de caracter, iar unitatea de bază a societăţii preconizate de el, numită „falangă”, trebuia să cuprindă, pentru maximum de varietate, dublul acestui număr de indivizi, plus o rezervă, adică un total de două mii. Producţia urma a fi organizată în aşa fel încât ocupaţia fiecăruia să fie pe potriva caracterului său. Munca nu va mai fi o corvoadă, ci un stimulent şi un izvor de plăcere. Nimeni nu va fi obligat să presteze toată viaţa aceeaşi muncă; fiecare se presupune că va avea cel puţin patru aptitudini diferite şi va putea, dacă va dori, să-şi schimbe felul de muncă chiar şi de câte patru ori pe zi. Muncile dezagreabile, precum sacrificarea animalelor sau curăţarea canalelor de drenaj şi de scurgere, puteau fi lăsate pe seama copiilor, cărora oricum le place să se joace în noroi. Falansterul urma să fie o unitate agricolă şi industrială. Traiul avea să fie comun, însă fără sacrificarea vieţii private; locuinţele vor fi hoteluri, şi nu barăci; fiecare va fi complet liber să-şi urmeze înclinaţiile. Femeile se vor bucura de aceleaşi drepturi ca bărbaţii; viaţa de familie va fi abolită, iar copiii vor fi crescuţi în

comun, pe cheltuială publică; poverile domestice vor dispărea şi viaţa sexuală va fi eliberată de orice îngrădire. Aceasta urma să fie una dintre trăsăturile de bază ale noii societăţi: oamenii puteau duce o viaţă monogamă dacă doreau, dar amorul urma să fie complet liber, iar bordelurile să se numere printre cele mai respectate instituţii ale noii ordini.

Proprietatea privată, instituţia moştenirii şi inegalitatea economică nu urmau să dispară, dar aveau să-şi piardă caracterul antagonist. Falanga avea să asigure minimul de subzistenţă pentru toţi, chiar şi pentru cei care nu voiau să muncească (dar, de fapt, toată lumea va voi, pentru că toate muncile vor fi generatoare de plăcere). Producţia se va realiza pe cooperative, a căror contribuţie la avuţia generală se va determina în funcţie de utilitatea a ceea ce produc, de bucuria creaţiei etc. Inegalitate va exista, dar nu şi invidie, ci doar sârguinţă şi competiţie sănătoasă. Toţi vor avea cote de participare la capitalul cooperativei, dar aceasta nu va da naştere la exploatare. Educaţia gratuită a tuturor copiilor avea să asigure angajarea lor timpurie în munci utile. Organele de autoritate publică vor deveni superflue; în treburile publice, deciziile se vor adopta după principii democratice, iar guvernarea se va reduce la administrare economică. Totuşi, de dragul varietăţii şi al emulaţiei, noua ordine va păstra un sistem de titluri, demnităţi şi funcţii reprezentative. Fourier a calculat cu precizie cât de multe falange, combinate în unităţi de mărime crescândă, vor fi necesare pentru a cuprinde statul mondial sau
„omnarhia” (cârmuirea tuturor). Cum racilele sistemului actual au afectat chiar şi regnurile animal şi vegetal, noua ordine se va preocupa şi de transformarea acestora şi de afirmarea dominaţiei umane asupra lor. Apa mărilor se va preface în oranjadă, deşerturile vor înflori, iar gheţarii se vor topi, primăvara va dura veşnic, iar sălbăticiunile vor dispărea treptat sau vor deveni prietene ale omului, va avea „antilei” şi „antibalene” aflate în slujba lui. Toată omenirea va vorbi aceeaşi limbă; toţi vor trăi din plin, dezvoltându-şi personalitatea în toate

direcţiile, într-o comuniune desăvârşită şi armonioasă, propice tuturor sentimentelor şi vocaţiilor.

Extravaganţa tabloului zugrăvit de Fourier şi naivitatea cu care atribuia altora propriile sale gusturi şi preferinţe (promiscuitatea sexuală, nesaţul la mâncare, dragostea pentru flori şi pisici etc.) au făcut să fie privit ca un excentric incurabil, din care pricină au fost pierdute din vedere şi unele dintre observaţiile lui pătrunzătoare. întreaga lui teorie era învăluită într-o cosmologie speculativă şi o teologie care căutau să explice relaţiile şi acţiunile umane prin legi universale. Năzuinţa spre cunoaştere era pentru el o formă de adoraţie, iar legile naturii erau nişte secrete divine. Legea newtoniană a gravitaţiei era aplicabilă şi la suflete: toate pasiunile omeneşti erau exemplificări ale „atracţiei", toate erau naturale, deci divine, şi meritau a fi satisfăcute. Universul era un fel de falanster alcătuit din corpurile cereşti dispuse într-o ordine ierarhică; planetele se împerecheau, stelele aveau suflete etc. Fourier adoptase ideea lui Schelling că lumea este o unitate şi credea că sufletul uman şi universul erau construite după o schemă identică.

în pofida acestor fantazări, critica lui Fourier la adresa „civilizaţiei" (termen pe care el îl foloseşte întotdeauna în sens peiorativ) şi ideile sale despre o viitoare stare armonioasă a societăţii cuprind numeroase elemente care au devenit parte a tradiţiei socialiste. Concepţia sa, potrivit căreia exploatarea şi sărăcia sunt cauzate de discrepanţa dintre condiţiile sociale şi dezvoltarea instrumentelor tehnice de producţie, apare într-o formă mai precisă în lucrările lui Marx. Fourier a incriminat caracterul parazit al comerţului în condiţiile de anarhie economică şi a semnalat neajunsurile pe care le crea proprietatea funciară fărâmiţată. El a arătat, tot aşa, că progresul tehnic agrava sărăcia proletariatului (remediul aflându-se nu în oprirea progresului tehnic, ci în schimbarea sistemului de proprietate) şi că salariile gravitează în jurul nivelului minim de subzistenţă. Idealul său era un sistem economic unificat care să preîntâmpine risipirea energiilor umane în ocupaţii

de intermediere şi să elimine haosul şi producţia neplanificată, care duc la excedente de mărfuri pe piaţă şi la pauperizarea lucrătorilor. Fourier a criticat doctrinele republicane care preamăreau libertatea politică, aceasta fiind, după cum arăta el, de prea puţin folos în lipsa libertăţii sociale, adică a libertăţii omului de a-şi dezvolta propriile înclinaţii. El argumenta că munca salariată este o formă de sclavie, că omenirea aspiră la o libertate bazată pe conformitatea dintre dorinţele individului şi munca pe care acesta o prestează şi că ţelul este o societate voluntară bazată pe cooperare armonioasă. Toate aceste idei sunt apropiate de cele ale lui Marx. Cât despre concepţia fourieristă a omului împlinit, eliberat de unilateralitatea ocupaţională, capabil de îndeplinirea unei varietăţi de sarcini şi trăitor într-un sistem care-i permite acest lucru, şi ea se regăseşte de numeroase ori la Marx, începând cu *Manuscrisele pariziene* şi până la *Capitalul.* Fourier a fost, de asemenea, printre primii care au pledat pentru emanciparea femeilor: nutrea convingerea că progresul uman depinde de eliberarea sexualităţii şi, la fel ca marxiştii, condamna elementul de prostituţie din căsnicia burgheză. Utopia sa era o antiteză a comunismelor monastice din Renaştere şi din Epoca Luminilor; el considera că ascetismul este potrivnic naturii şi că eliberarea omului însemna, nu în ultimul rând, eliberarea pasiunilor acestuia. În această privinţă pare a avea mai multe în comun cu Rabelais decât cu utopiştii clasici. De socialismul marxian îl apropie şi locul important atribuit în lumea sa ideală experienţei estetice şi creaţiei artistice.

Deşi unele dintre răspunsurile sale erau fanteziste, Fourier a ridicat o problemă reală şi importantă: dat fiind că oamenii sunt animaţi de dorinţe diferite şi înzestraţi cu impulsuri agresive şi egoiste, cum pot fi canalizate constructiv aceste rivalităţi naturale pentru a nu duce la antagonisme sociale? Spre deosebire de majoritatea utopiştilor, Fourier găsea remediul în crearea unei noi ordini sociale, şi nu în transformarea naturii umane. El considera conflictul dintre interesele indivizilor ca fiind o lege universală şi socotea zadarnică orice încercare de a-l

preîntâmpina, societatea fiind cea care trebuie astfel organizată încât conflictul să ducă invariabil la armonie. Nu a agreat proiectul nivelării şi egalizării generale a oamenilor, fiind, în această privinţă, în dezacord atât cu Saint-Simon, cât şi cu Owen; ideea deplinei egalităţi şi comunităţi a bunurilor i se părea himerică. Era însă convins că reformele parţiale ale civilizaţiei nu duceau la nimic. Societatea trebuie schimbată din temelii, altfel nimic nu s-ar schimba. Credea, cu toate acestea, că, pentru transformarea preconizată de el, este suficientă forţa exemplului.

Discipolii lui Fourier nu s-au arătat interesaţi de ornamentele religioase şi cosmologice ale sistemului său, dar au susţinut concepţia sa că luptele politice nu puteau duce la o veritabilă schimbare şi că singura care conta era reforma sociala. Ei au încercat în felurite moduri să modifice ideile lui Fourier în direcţia realismului. Cooperativele muncitoreşti de consum au fost un rezultat al sistemului său, la fel ca încercările de a înfiinţa cooperative de producători în care acţionari să fie chiar lucrătorii lor.

Victor Considérant a publicat reviste fourieriste (Le Phalanstère, 1832—1834, şi La Phalange, 1803-1844) şi a încercat să organizeze colonii-model în Texas. (De altfel, mulţi utopişti, printre care Owen, Cabet şi Weitling, au încercat să-şi pună în aplicare teoriile în Lumea Nouă.) Dintre discipolii lui Fourier, a făcut parte şi Flora Tristan (1803—1844), o pioniera a feminismului, cunoscută pentru aventurile amoroase pe care le-a descris în autobiografia sa.

6. Proudhon

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) se remarcă, printre socialiştii timpurii, prin numeroasele direcţii în care s-a propagat influenţa sa, fapt datorat incoerenţei scrierilor sale şi contradicţiilor pe care le conţin. Pasiunea sa de o viaţă pentru dreptatea socială nu era însă dublată de o educaţie (a fost, în bună parte, autodidact) şi de puteri de analiză istorică pe măsură. Născut la Besançon, fiu al unui muncitor de la fabrica de bere, a fost trimis la şcoală

de nişte filantropi şi a devenit tipograf. Mai apoi, a primit o bursă şi s-a mutat la Paris. În 1840, a publicat broşura *Quest'Ce que la propriété?^* care a stârnit deopotrivă furie şi admiraţie. începând de atunci, a fost, spre mândria lui, identificat cu sloganul „Proprietatea e un furt”, deşi, literal, aceste cuvinte au fost folosite de Brissot înainte de Revoluţie. A fost judecat şi achitat, iar curând a publicat alte doua broşuri pe aceeaşi temă *(Lettre à M. Blanqui sur la propriété,* 1841; *Avertissement aux propriétaires,* 1842), pentru care a fost din nou judecat şi achitat. Până în 1847, şi-a câştigat existenţa lucrând ca agent al unei firme de transport, iar în aceşti ani a publicat două cărţi importante: *De la création de lordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique* (1843) şi voluminosul *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (1846). Această din urmă lucrare a prilejuit o replică zdrobitoare din partea lui Marx, intitulată *Mizeria filosofici* (1847) ■ Marx l-a întâlnit pe Proudhon şi, în cursul unor lungi conversaţii, i-a împărtăşit (cel puţin aşa pretindea el) filosofia hegeliană. Proudhon nu cunoştea limba germană, dar e posibil să fi aflat de Hegel şi din prelegerile şi cărţile lui Heinrich Ahrens, care, pe atunci, preda filosofia hegeliană la Paris.

După Revoluţia de la 1848, Proudhon a intrat în politică, sperând să convingă guvernul republican să legifereze programul lui de reformă socială. În iunie a fost ales în adunarea constituantă, unde a devenit principalul reprezentant al stângii; nu peste mult timp, însă, a fost condamnat la trei ani închisoare pentru nişte articole în care l-a criticat pe Ludovic Napoleon. în închisoare a continuat să scrie şi, în 1851, a publicat *Idée générale de la révolution au XIXe siècle.* După lovitura de stat din decembrie al aceluiaşi an, a sperat o vreme că l-ar putea folosi pe principele-preşedinte pentru înfăptuirea planurilor sale socialiste. Nelăsându-se înfrânt de eşec, sărăcie şi defăimări, şi-a continuat agitaţia şi a publicat alte numeroase scrieri. În 1858 a fost din nou condamnat la trei ani de închisoare pentru ampla sa lucrare, *De la justice dans la révolution et dans héglise,* dar s-a

salvat fugind în Belgia. După patru ani, a fost expulzat din Belgia şi s-a reîntors în Franţa, unde a încercat din nou, fără succes, să înfiinţeze un partid şi un organ de presă. A murit la Passy.

După cum mărturisea el însuşi, Proudhon nu-şi recitea niciodată scrierile şi nu pare să fi fost conştient de contradicţiile din ele. Proiectul său aparţine categoriei de utopii socialiste în măsura în care este pur normativ şi invocă idealurile de dreptate şi egalitate, dar a căutat să-l întemeieze pe o analiză a vieţii economice contemporane şi să evalueze în termeni practici posibilităţile de schimbare. El este autorul sintagmei „socialism ştiinţific”.

? ?

Proudhon credea într-o armonie socială „naturală” şi în drepturile inalienabile ale omului, pe care sistemul economic existent le încălca: dreptul la libertate, egalitate şi la suveranitate al individului. Acestea fac parte din destinul omului, aşa cum a fost prescris de voinţa lui Dumnezeu. (într-un alt loc, însă, Proudhon se prezintă pe sine ca duşman al lui Dumnezeu.) Sistemul de concurenţă, inegalitate şi exploatare este incompatibil cu drepturile omului, iar economiştii care se mărginesc să-l descrie ratifică, prin aceasta, o stare de haos. însă contradicţiile sistemului nu pot fi, pur şi simplu, înlăturate printr-un act de sinteză. Proudhon, insuficient familiarizat cu dialectica lui Hegel, se simţea atras îndeosebi de bine-cunoscuta schemă teză-antiteza- sinteză, care, în fapt, joacă un rol cu totul secundar în filosofia hegeliană, dar a captivat mereu imaginaţia celor ce cunoşteau doar superficial această filosofic. În opinia lui Proudhon, „sinteza” hegeliană prin care sunt asimilaţi termenii unei contradicţii este gândită în aşa fel încât precedă logic acei termeni. Credinţa că toate contradicţiile se rezolvă prin mişcarea sintetizatoare a progresului stă la baza cultului hegelian al statului şi al absolutismului, care subordonează aparatului de stat valoarea şi demnitatea personalităţii umane. Acestei logici, Proudhon îi opune propria dialectică negativă, bazată pe ideea că termenii antagonici nu se dizolvă

în sinteză, ci se echilibrează fără a înceta să fie distincţi; în plus, acest echilibru nu este o lege inevitabilă a progresului, ci doar o posibilitate de care oamenii pot sau nu să se folosească. Indivizii umani nu sunt instrumente ale progresului conceput ca acţionând independent de voinţa lor; dacă se produce un progres, el este rezultatul efortului uman.

În ciuda criticii zeflemisitoare a lui Marx, nu-i adevărat că Proudhon considera condiţiile sociale şi forţele economice reale întruchipări ale unor categorii filosofice abstracte anterioare realităţii sociale. Dimpotrivă, el face tot posibilul să arate că organizarea intelectuală a realităţii sociale în categorii abstracte este secundă în raport cu acea realitate. Cel dintâi determinant al existenţei umane este munca productivă, în timp ce activitatea intelectuală este rezultatul acestei munci. Dacă viaţa spirituală a ajuns să se înstrăineze de adevăratele ei origini şi dacă nu se înţelege că ideile nu-şi au sursa în ele însele, ci în universul muncii, acesta e un simptom de maladie a societăţii, care se cere vindecată.

La Proudhon, însă, „munca” este o categorie nu doar descriptivă, ci şi normativă. Critica făcută de el proprietăţii izvorăşte din indignarea morală fată de veniturile obţinute fără muncă. „Proprietatea e un furt” poate suna ca o chemare la a pune capăt proprietăţii private, dar Proudhon e departe de a fi fost cu adevărat comunist. Când se apucă să dovedească, în broşura sa, că „proprietatea este o imposibilitate fizică şi matematică”, ceea ce are, de fapt, în minte este că sistemul care permite obţinerea de venit nemuncit este imoral şi generator de contradicţii sociale. A încasa dividende, dobânzi, rentă etc. doar pe temeiul posesiei de capital este ca şi cum s-ar crea ceva din nimic. Nu contează dacă proprietarul de capital munceşte sau nu: dacă munceşte, este îndreptăţit la o retribuţie corespunzătoare, dar tot ce obţine peste aceasta retribuţie, doar în calitatea sa de proprietar, reprezintă un furt de la ceilalţi muncitori. Proprietatea în formă monopolistă, adică privilegiul

câştigului nemuncit, este o sursă de inegalitate şi nedreptate, distrugătoare pentru viaţa personală; ea îşi datorează originea violenţei, fiind o cristalizare a acesteia. Dar antiteza sistemului bazat pe proprietate nu este comunismul, ci abolirea veniturilor care nu se justifică prin muncă, adică o societate în care bunurile sunt schimbate între producători în proporţii determinate de cantitatea de muncă materializată în ele.

În această privinţă, Proudhon pretindea că teoriile lui Ricardo şi Adam Smith se cer corectate. Ricardo a considerat munca unica măsură a valorii, iar valoarea de piaţă a oricărui produs ca fiind cristalizarea orelor-om necesitate de fabricarea lui; sumele încasate erau apoi împărţite între capitalişti (ca profit la capital), latifundiari (ca rentă) şi muncitori (ca salarii). Aceasta îi făcuse pe reformatorii socialişti din anii 1820 şi 1830 să susţină că producătorul nemijlocit de bunuri era singurul care crea valoare şi, ca atare, îndrituit la întreaga valoare pe care o crea; era, de asemenea, nedrept că, în mod manifest, bunurile nu erau schimbate în conformitate cu valoarea lor şi că unii oameni beneficiau de ceea ce nu creaseră. În ceea ce-l priveşte, Proudhon nu accepta întru totul această interpretare naivă a lui Ricardo, dar accepta consecinţa ei ultimă. Potrivit concepţiei sale, niciunul dintre cei trei factori ai producţiei – uneltele, pământul şi munca – nu crea valoare prin el însuşi, ci numai toţi trei împreună. Uneltele şi pământul nu aveau forţă productivă în lipsa muncii, dar şi simpla cheltuire de energie era neproductivă dacă nu era folosită pentru a schimba faţa naturii cu ajutorul uneltelor. Marea, pescarul şi năvodul acestuia erau, toate, necesare pentru a avea peşte ca hrană. Economia existentă era însă bazată pe falsa premisă potrivit căreia capitalul (uneltele şi maşinile) sau pământul sunt prin ele însele forţe productive şi, drept urmare, proprietarii de pământ, capital sau clădiri erau îndrituiţi să taxeze folosirea lor. într-o economie dreaptă, asta nu s-ar putea întâmpla, şi nici ca bunurile să fie cumpărate şi vândute nu la adevărata lor valoare, ci după fluctuaţiile cererii şi

ofertei. În legătură cu ce este valoarea, Proudhon nu se pronunţă foarte clar. Pe de o parte, spune că ea depinde de utilitate, iar pe de alta, că derivă din toţi cei trei factori ai producţiei sau, alteori, că derivă numai din muncă. Principiul călăuzitor al utopiei sale economice este însă clar, chiar dacă se sprijină pe un fundament teoretic şubred. Acest principiu cere ca fiecare persoană să primească, din produsele muncii altora, echivalentul exact a ceea ce ea însăşi produce, echivalenţa urmând a fi măsurata în ore de muncă. Veniturile nemuncite trebuiau abolite şi trebuia creat un sistem ?
de schimb pe baza numărului de ore-muncă cristalizate în fiecare produs, astfel încât fiecare producător să primească un venit suficient pentru cumpărarea a ceea ce el însuşi produce.

În felul acesta, este abolită proprietatea în sensul de monopol, nu însă şi în sensul de drept al producătorului de a folosi mijloacele de producţie aşa cum vrea, drept ce reprezintă condiţia libertăţii personale şi a suveranităţii individului. Concentrarea bogăţiei în mâinile unei minorităţi şi pauperizarea, rezultată de aici, a maselor muncitoare nu pot lua sfârşit decât prin abolirea venitului de monopol. Malthusienii greşeau văzând în suprapopulaţie cauza sărăciei, deoarece suprapopulaţia este relativa la cantitatea de resurse împărţite între clasele lipsite de proprietate. Ea nu poate fi eradicată atât timp cât schimbul de bunuri nu se efectuează pe bază de echivalenţă, iar salariul lucrătorului nu este egal decât cu o parte din ceea ce el produce. În asemenea condiţii, oricât de mulţi oameni ar emigra dintr-o ţară, ea tot va fi suprapopulată, în sensul că masele vor trăi în sărăcie.

Vedem, aşadar, că Proudhon (asemenea lui Fourier, deşi din raţiuni morale şi filosofice total diferite) nu vrea cu adevărat să desfiinţeze proprietatea, ci să o generalizeze. Comunismul, considera el (gândindu-se, în principal, la Cabet şi Blanc), nu ar fi niciodată compatibil cu demnitatea individului şi cu valorile vieţii de familie; el ar avea drept rezultat sărăcia generalizată şi mediocritatea sufocantă a unei existente cazone. Promotorii

comunismului erau nişte fanatici însetaţi de putere care urmăreau instaurarea unui stat atotputernic bazat pe proprietatea publică. Departe de a aboli efectele nocive ale proprietăţii, comuniştii le-ar duce la o extremă absurd; în sistemul lor, individul ar fi total lipsit de proprietate, în schimb folosinţa ei nelegitimă ar fi încredinţată statului, care ar fi stăpân atât pe avuţia ţării, cât şi pe trupurile cetăţenilor săi. Dintr-un condei, vieţile, talentele şi aspiraţiile oamenilor ar deveni proprietate a statului, iar principiul monopolului, izvor al tuturor năpastelor sociale, ar fi potenţat la maximum. Pe scurt, comunismul nu are de oferit nimic altceva decât flagelul unui despotism poliţienesc.

Pentru a asigura „schimbul echivalent” şi a elimina concurenţa, erau necesare, înainte de toate, reorganizarea sistemului de credit şi desfiinţarea dobânzii, care erau o cauză specială a injustiţiei. Proudhon propunea crearea unei bănci populare de schimb care să acorde împrumuturi fără dobândă micilor producători, transformându-i astfel pe toţi membrii societăţii în proprietari, asigurându-le libertatea, egalitatea şi o împărtăşire echitabilă din roadele propriei lor activităţi. Banca urma să emită bonuri sau cupoane care să servească drept mijloace de schimb între producători după principiul: „Fiecăruia, după muncă.” Din unele scrieri ale lui Proudhon s-ar putea infera că idealul său era o comunitate mic-burgheză de producători individuali, considerată singura cale de înfăptuire a dreptăţii sociale. Din alte lucrări ale sale rezultă, însă, că el nu preconiza o întoarcere de la industria mecanizată la meşteşuguri. Mai degrabă era preocupat de ceea ce el numea „democraţie industrială”, adică de păstrarea de către muncitori a controlului asupra mijloacelor de producţie. Unităţile productive trebuiau să fie proprietate colectivă a tuturor celor angajaţi în ele, iar întreaga societate urma să fie o federaţie de producători, deopotrivă industriali şi agricoli. în felul acesta, urma să se rezolve, între altele, contradicţia inerentă maşinismului, care, pe de o parte, era un triumf al spiritului uman asupra materiei, dar, pe de alta, genera şomaj, salarii

scăzute, supraproducţie şi ruina clasei muncitoare. Planul urma să rezolve şi contradicţia inerentă diviziunii muncii, care era un instrument de progres, dar prin parcelarea muncii degrada fiinţele umane.

Noua societate „mutualistă” urma să reconcilieze astfel, pentru prima dată în istorie, proprietatea cu egalitatea şi libertatea cu cooperarea. Proudhon nu acorda atenţie problemelor pur politice, considerând că singura importantă este problema socială. în scrierile sale timpurii, el adopta faţă de stat o atitudine anarhistă, considerându-l un instrument al claselor avute, care urma să fie înlocuit cu un sistem de învoieli libere între cooperativele economice. Mai târziu, a ajuns să recunoască necesitatea puterii de stat, nu ca armă a unei clase, ci ca organizator al producţiei în vederea binelui comun. Idealul său continua însă să fie un stat alcătuit din federaţii laxe de comunităţi.

Pentru traducerea în viaţă a visurilor sale, Proudhon nu se bizuia nici pe acţiunea politică, nici pe cea economică a proletariatului. El era împotriva revoluţiilor şi chiar şi a grevelor, pe temeiul că acţiunea violentă împotriva celor „avuţi” ar duce la dezordine şi chiar despotism şi n-ar face decât să exacerbeze ostilitatea dintre clase. Credea că, întrucât idealurile sale îşi aveau rădăcinile în natura umană, iar realizarea lor nu era altceva decât împlinirea destinului uman, putea în mod rezonabil să-şi îndrepte apelul către toate clasele fără deosebire. în câteva locuri din scrierile sale a invitat burghezia să se situeze în fruntea înfăptuirii reformei preconizate, iar din când în când se bizuia şi pe stat, ca pe un factor auxiliar. A continuat timp de mulţi ani să creadă în cooperarea dintre diferitele clase. Totuşi, în lucrarea sa postumă, *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865), s-a reîntors la ideea unicităţii proletariatului, îndemnându-l sa îmbine lupta economică cu cea politică (şi, la fel ca mai înainte, să boicoteze instituţiile statului). Pe de altă parte, teoriile sale nu vădesc nicio urmă de internaţionalism: planurile sale de reformă aveau în vedere situaţia din Franţa, el nu avea nimic de reproşat valorilor naţionale franceze, iar în una

dintre scrierile sale *(La guerre et la paix,* 1861) a mers chiar până la proslăvirea războiului ca mijloc de întărire a fibrei morale şi de dezvoltare a celor mai înalte

?

virtuti.

J

Opera lui Proudhon, în ansamblul ei, are un aspect haotic şi incoerent, iar inconsecvenţele ei s-au reflectat din plin în influenţa pe care a exercitat-o mai târziu. Marx, care salutase prima lui publicaţie ca pe un eveniment comparabil cu scrierea lui Sieyès, *Qu est-ce que le Tiers Etat?,* a fost necruţător de sarcastic cu cartea *La philosophie de la misère,* reproşându-i lui Proudhon necunoaşterea economiei politice, utilizarea fantezistă a unor scheme hegeliene, concepţia moralistă despre socialism şi utopismul reacţionar mic-burghez. Proudhon a considerat acest atac un amestec de defăimare grosolană, răstălmăcire şi plagiat, dar nu s-a angajat într-o înfruntare publică cu Marx. Era vădit că îi despărţeau net modul de interpretare a vieţii economice, ideile despre viitorul socialismului şi tactica politică preconizată.

Criticile lui Marx erau, în anumite privinţe, nedrepte şi necinstite, dar el îi era mult superior, din punct de vedere intelectual, lui Proudhon, care avea toate defectele unui autodidact talentat: suficienţă, neconştientizarea limitelor propriei cunoaşteri, lecturi incomplete şi nesistematice, nepricepere în alegerea şi prezentarea materialului şi pripa în a dezavua nişte autori pe care, în cea mai mare parte, nu i-a înţeles corect. Cu toate acestea, influenţa lui a avut o durată considerabilă. Ea se facea clar simtita în mişcarea sindicală ? ? franceză din anii 1860, care respingea acţiunea politică şi spera săi elibereze pe muncitori prin organizarea de cooperative şi instituţii de credit mutualiste. Majoritatea membrilor francezi ai Internaţionalei I, îndeosebi Tolain şi Fribourg, erau proudhonieni şi susţineau principiul „mutualităţii” în detrimentul grevelor şi, cu atât mai mult, al revoluţiei politice. Proudhon a exercitat o influenţă profundă şi asupra lui Bakunin, mai ales din punct de

vedere anarho-sindicalist, iar mulţi dintre discipolii săi au activat în Comuna din Paris; era privit cu respect şi de către unii anarhişti de mai târziu, precum Kropotkin. În anii de dinaintea Primului Război Mondial, doctrina sa a fost recunoscută de monarhişti din Action Française, precum Charles Maurras, care detectau în ea spiritul primilor ideologi contrarevoluţionari, Joseph de Maistre şi Antoine de Rivarol: apărarea proprietăţii individuale şi a familiei, patriotism francez şi exaltare a războiului, virtuţile domestice şi un sistem patriarhal (împreună cu inferioritatea de la natură a femeilor), descentralizarea puterii, ostilitatea faţă de unificarea Germaniei şi a Italiei (Proudhon s-a împotrivit şi cauzei independenţei Poloniei), iar în cele din urmă şi rasismul şi antisemitismul. Georges Sorel, exponentul sindicalismului revoluţionar, invoca şi el autoritatea lui Proudhon, care se opunea din principiu grevelor.

După înfrângerea Comunei din Paris nu au mai existat proudhonişti propriu-zişi în mişcarea muncitorească însăşi, dar anumite idei şi propuneri proudhoniste au dăinuit destul de mult timp în socialismul francez. Tendinţele anticentraliste şi antietatiste sunt moştenite de la Proudhon; repudierea comunismului ca sistem de extremă centralizare politică şi economică este o temă pe care el a înrădăcinat-o în mişcarea muncitorească franceză şi care, de atunci, şi-a păstrat mereu actualitatea. La el îşi au originea ideea de „democraţie industrială”, precum şi ceea ce el numea *ouvriérisme* – tendinţa de desconsiderare a acţiunii pur politice şi parlamentare, de neîncredere a mişcării muncitoreşti fată de intelectuali şi de J J 5 > suspectate a tuturor ideologiilor care nu servesc nemijlocit interesele proletariatului.

7. Weitling

Scrierile lui Wilhelm Weitling (1808-1871) deţin un loc aparte printre utopiile comuniste din anii 1840, nu pentru că autorul lor ar fi un precursor al lui Marx, ci pentru că aparţinea clasei muncitoare şi

era, astfel, un exponent mai bun al atitudinii ei de atunci decât teoreticienii care aparţineau claselor privilegiate. Forma sa de comunism era mai puţin apropiată de babuvism decât de anabaptiştii de la începutul secolului al XVI-lea.

După o copilărie petrecută în sărăcie, Weitling a părăsit la o vârstă fragedă Magdeburgul natal, după care şi-a câştigat existenţa ca meşter croitor itinerant. În drumurile sale a trecut prin Viena, Paris şi Elveţia. în Paris trăiau, pe atunci, mii de muncitori germani emigranţi, iar Weitling a intrat în contact cu două organizaţii comuniste clandestine, Liga Proscrişilor (Bund der Geächteten) şi vlăstarul acesteia, Liga celor Drepţi (Bund der Gerechten). În 1838, a publicat la Paris broşura în germană *Omenirea aşa cum este şi aşa cum ar trebui sâ fie {Die Menscheit wie sie ist und wie sie sein sollte).* De teama persecuţiilor, s-a refugiat în Elveţia, unde a publicat lucrările *Garanţii ale armoniei şi libertăţii {Garantien der Harmonie und Freiheit,* 1842) şi *Evanghelia unui sărman păcătos {Der Evangelium eines armen Sünders,* 1843); din pricina acesteia din urmă, a făcut câteva luni de închisoare la Zürich. Ulterior, a plecat la Londra, unde a colaborat câtva timp cu Karl Schepper, liderul spiritual al organizaţiei muncitorilor emigranţi germani de acolo. între timp, scrierile sale ajunseseră să fie cunoscute peste tot în Europa, dar tonul lor religios şi profetic nu a fost pe placul nici al liderilor mai realişti ai muncitorilor, nici al teoreticienilor mai rafinaţi. În primăvara anului 1846, reîntors pe continent, Weitling s-a întâlnit cu Marx, care se afla atunci la Bruxelles, unde organiza un centru de legătură al grupurilor comuniste europene. întâlnirea dintre cei doi a eşuat lamentabil, întrucât Marx l-a atacat cu aroganţă de intelectual pe muncitorul autodidact, acuzându-l de ignoranţă şi naivitate, iar Weitling, la rândul său, a ţinut să sublinieze că, întrucât împărtăşise personal suferinţele proletariatului, era mai în măsură să-i înţeleagă situaţia şi perspectivele decât un intelectual doctrinar. După o scurtă vizită în America, Weitling s-a reîntors în Europa tocmai la

timp pentru a lua parte la revoluţia din Berlin, după care a emigrat definitiv în America.

Scrierile lui Weitling sunt un exemplu tipic de comunism primitiv evanghelic, expus sub formă de predici despre dreptate şi necesitatea revoltei împotriva tiraniei. Ele folosesc din plin pasaje din Evanghelii care pot fi îndreptate împotriva celor bogaţi şi a asupritorilor şi oferă despre Hristos imaginea unui comunist care îndeamnă la nimicirea sistemului de exploatare şi injustiţie. Lumea e guvernată de egoismul celor bogaţi, în timp ce truditorii care creează bogăţia acestora trăiesc în sărăcie şi nesiguranţă. Nu maşinile sunt de condamnat pentru această situaţie; într-o societate dreaptă, progresul tehnic ar fi o binefacere, dar, aşa cum stau lucrurile, el face ca oamenii săraci să o ducă şi mai rău ca înainte. Adevărata cauză a mizeriei sociale rezidă în distribuţia inegală a bunurilor şi obligaţiilor, precum şi în ahtierea după lux. Când bogăţia va fi deţinută în comun şi toată lumea va fi obligată să muncească, toate relele vor dispărea într-o clipă; numărul orelor de muncă va fi atunci mult redus, iar munca, în loc de a fi o corvoadă, va fi o delectare. Nu vor mai exista bani şi acumulare de bogăţii; diferenţele de clasă vor dispărea şi toţi oamenii vor avea acces la bunurile materiale şi spirituale. Acesta e adevăratul mesaj al creştinismului. Nu-i câtuşi de puţin de mirare că învăţătura evanghelică a fost distorsionată şi falsificată de regi şi de preoţi, care au folosit-o în apărarea propriilor privilegii; a sosit însă timpul ca impostura lor să fie demascată şi să fie edificată o lume nouă a libertăţii, egalităţii şi iubirii creştine. Nu trebuie să ne aşteptăm însă ca guvernele şi capitaliştii să recunoască acest ideal şi să-l înfăptuiască de bunăvoie; muncitorii nu se pot bizui decât pe ei înşişi şi pe propriile lor puteri.

De la predicatorii medievali ai împărăţiei de o mie de ani, Weitling preia împărţirea istoriei în trei perioade: timpurile străvechi ale comunei primitive, epoca actuală a proprietăţii private şi viitorul comunist. El descrie cu oarecare amănunte paradisul pământesc în care nu vor mai exista vrajbă sau

invidie, nelegiuiri sau apucături rele. Oamenii vor redeveni fraţi, iar limbile naţionale care, în prezent, îi despart vor dispărea treptat în decurs de cel mult trei generaţii. Cum toţi indivizii vor avea aceleaşi obligaţii, bogăţia şi luxul vor fi la îndemâna tuturor. Bunăoară, oricine va dori să poarte veşminte diferite de cele puse la dispoziţie de comunitate va putea să şi le procure muncind ore suplimentare, cu atât mai mult cu cât ziua de muncă obligatorie urma să se reducă în curând la o durată de numai trei ore.

Weitling se facea astfel ecoul naiv al ideilor şi visurilor care circulau printre cei năpăstuiţi. Tonul său de predicator laic nu putea să nu-l irite pe Marx. Weitling transmitea totuşi clasei muncitoare germane ceva din etosul chiliasmului medieval, încât, deşi nu a putut contribui cu nimic la analiza ştiinţifică a capitalismului, el a ajutat cu siguranţă la deşteptarea conştiinţei de clasă a proletariatului din ţara sa de baştină.

8. Cabet

în timp ce Weitling întruchipează tradiţiile revoluţionarismului sectar din epoca precapitalistă, Etienne Cabet (1788-1856), prin descrierea utopică a unei insule comuniste, a oferit erei industriale timpurii o mostră a unui gen literar clasic.

Avocat de formaţie, Cabet a luat parte la Revoluţia din 1830, iar activitatea sa politică şi literară se plasează aproape integral în perioada Monarhiei din Iulie. în anii 1839-1840 a publicat *o Histoire populaire de la Révolution française,* în patru volume. Cea mai cunoscută scriere a sa, *Voyage en Icarie,* a apărut în 1840, sub pseudonim, în Anglia, unde emigrase de teama persecuţiei şi unde a fost influenţat de ideile lui Owen. După ce s-a întors în Franţa, a reluat publicarea gazetei Le Populaire, în care a susţinut un comunism nerevoluţionar înfăţişat drept învăţătura lui Hristos. La începutul anului 1849 a emigrat în America, unde a înfiinţat colonii comuniste în Texas şi mai apoi în Illinois; una dintre aceste colonii a dăinuit timp de câteva decenii. Cabet a murit la Saint Louis.

Asemenea multor utopii din Renaştere şi din Epoca Luminilor, Icaria lui Cabet este o comunitate egalitară cu anumite caracteristici totalitare. Dat fiind că inegalitatea este cauza tuturor relelor sociale şi că ea nu poate fi înlăturată decât prin deţinerea în comun a bunurilor şi dat fiind că egalitatea în drepturi şi datorii este un comandament al „adevăratei" naturi umane şi al credinţei creştine, rezultă că într-o societate ideală nu există proprietate privată şi nici sistem monetar. Toată producţia socială este opera unui unic organism alcătuit din indivizi. Toţi sunt deopotrivă obligaţi să muncească după puterile lor şi fiecare se împărtăşeşte din venitul comun în conformitate cu nevoile sale. Comunitatea trebuie să poarte de grijă ca toată lumea să mănânce aceeaşi hrană, să se îmbrace la fel şi să trăiască în acelaşi tip de locuinţe; standardele de viaţă obligatorii sunt stabilite de autorităţi şi toate aşezările arată la fel. Poporul în ansamblu constituie puterea suverană pe teritoriul său şi alege pe perioade limitate administratori care să se ocupe de producţie. Nu există partide sau cluburi politice (pentru simplul fapt că nu ar avea ce să facă), iar cuvântul scris este riguros supravegheat spre a preîntâmpina orice pericol de prejudiciere a moralei. Toate acestea urmează a se realiza fără violentă şi fără revoluţie. Cabet îsi J 7 5 ? declară explicit dezacordul cu Babeuf şi consideră că revoluţiile, conspiraţiile şi loviturile de stat au adus omenirii mai mult rău decât bine. întrucât societatea perfectă se bazează pe comandamentele legii naturale, de care toţi oamenii beneficiază în mod egal, ar fi o greşeală funestă ca ea să fie inaugurată prin forţă, opresiune şi ură. Oamenii bogaţi şi asupritorii sunt şi ei victime ale unui sistem social defectuos, iar prejudecăţile lor trebuie tămăduite nu prin reprimare, ci prin educaţie. Lumea mai bună trebuie înfăptuită nu prin violenţă şi conspiraţie, ci prin reformă graduală şi printr-un sistem de tranziţie din care se va dezvolta pe nesimţite viitoarea societate ideală.

Cabet a mai scris şi lucrările *L'ouvrier, ses misères actuelles, leur cause et leur remède* (1845), *Comment je suis communiste* (1845) şi *Le vraie*

Christianisme suivant Jésus-Christ (1846). La fel ca Icaria, şi acestea au toate atributele utopismului în sensul peiorativ dat îndeobşte acestui termen în literatura marxistă. Totuşi, graţie stilului popular în care au fost scrise, ele au contribuit considerabil la răspândirea idealurilor comuniste. Cabet nu a exercitat niciun fel de influenţă asupra lui Marx, dar a ajutat la familiarizarea publicului francez cu valorile fundamentale ale comunismului.

9. Blanqui

Blanqui prezintă interes în istoria socialismului nu atât ca teoretician, cât pentru că a transmis moştenirea lui Babeuf generaţiei de la 1848 şi succesorilor ei, durând astfel o punte de legătură între stânga iacobină şi radicalii secolului al XIX-lea şi introducând în mişcarea muncitorească ideea de „conspiraţie revoluţionară”. La el îşi are obârşia şi ideea (nu şi sintagma) de „dictatură a proletariatului”, preconizată a fi exercitată în numele acestuia de către o minoritate organizată.

Fiu al unui girondin, Louis-Auguste Blanqui (1805—1881) a studiat dreptul şi medicina la Paris. S-a familiarizat cu diversele doctrine socialiste care circulau în acea vreme şi a luat parte activă la Revoluţia din iulie. În anii 1830 a organizat societăţi clandestine cu caracter radical-democrat, înclinând din ce în ce mai mult spre socialism. În ianuarie 1832 i s-a intentat un proces, prilej cu care a rostit un discurs răsunător nu de apărare, ci de acuzare, proclamând războiul drept al proletariartului împotriva celor bogaţi şi a asupritorilor. A fost întemniţat timp de un an, după care şi-a reluat activitatea conspirativă şi a condus o revoltă eşuată împotriva monarhiei în mai 1839. De data asta, a fost condamnat la moarte, dar pedeapsa i-a fost comutată în închisoare pe viaţă. Eliberat în urma Revoluţiei de la 1848, a devenit unul dintre principalii conducători ai clasei muncitoare pariziene, dar peste puţin timp a ajuns din nou după gratii. în 1859 a fost eliberat pentru o scurtă perioadă, dar cea mai mare parte a anilor >60 şi i-a petrecut în închisoare. Sub regimul

lui Thiers a fost eliberat, fiind însă din nou arestat în martie 1871; a fost ales *in absentia* în conducerea Comunei din Paris, în rândurile căreia discipolii săi au constituit facţiunea cea mai activă şi mai intransigentă. A rămas în închisoare până în 1879, după care, în cei doi ani cât îi mai rămăseseră de trăit, şi-a continuat activitatea agitatorică.

Scrierile lui Blanqui apărute în timpul vieţii sale au avut un caracter mai mult propagandistic decât teoretic, exceptând mica lucrare filosofică *L'Eternité par les astres* (1872). Aceasta era bazată pe materialismul mecanicist al Epocii Luminilor şi susţinea ideea stoică a veşnicei repetiţii a lumilor; starea universului este determinată în întregime de dispunerea particulelor materiale, iar cum numărul aranjamentelor posibile ale acestora este finit, fiecare aranjament se va repeta cu necesitate de un număr infinit de ori în decursul timpului. În 1885 a apărut postum lucrarea sa în două volume intitulată *Critique sociale.* Critica lui Blanqui la adresa capitalismului nu trece dincolo de retorica obişnuită din vremea sa şi este destul de simplistă pe latura economică. El era de părere că inegalitatea şi exploatarea iau naştere din cauză că bunurile nu sunt schimbate la „adevărata” lor valoare, determinată de conţinutul de muncă materializat în ele. În ceea ce priveşte viitoarea societate comunistă, Blanqui nu are de oferit decât generalităţi. Principalul său rol în istoria mişcărilor socialiste constă în a fi susţinut importanţa organizării revoluţionare şi a fi contribuit la perfecţionarea tehnicii conspirative. în vocabularul socialist, termenul „blanquism” a ajuns să însemne cam acelaşi lucru cu „voluntarism revoluţionar”, aşadar cu credinţa că succesul unei mişcări comuniste nu depinde de împrejurările istorice „obiective”, că un grup conspirativ bine organizat poate acapara puterea dacă situaţia politică este prielnică, spre a continua apoi să exercite o dictatură în numele maselor muncitoare şi a institui un sistem comunist, indiferent care ar fi condiţiile sociale. În acest sens, cuvântul „blanquism” a ajuns o etichetă peiorativă aplicată de către reformişti

revoluţionarilor, mai ales în Rusia după scindarea din 1903 a partidului
social-democrat, când menşevicii Lau acuzat pe Lenin că promovează o strategie conspiraţională a revoluţiei, cu caracter nemarxist.

10. Blanc

Blanqui şi Blanc au fost în secolul al XlX-lea exponenţii a două tendinţe net opuse din mişcarea socialistă, ambele contrare marxismului. Blanqui credea în forţa atotbiruitoare a voinţei revoluţionare întruchipate într-o conspiraţie armată, pe când Blanc era încrezător că, prin reforme graduale înfăptuite de stat, vor putea fi abolite inegalitatea, exploatarea, crizele şi şomajul. Prima dintre cele două doctrine îşi are obârşia în babuvîsm, iar cea de-a doua în saint-simonism, cu anumite atenuări în ceea ce priveşte democraţia şi preluarea mijloacelor de producţie de către stat. Ideile lui Blanqui au fost adoptate de Tkacev şi mai apoi de Lenin, iar cele ale lui Blanc, de către Lassalle şi social-democraţii moderni. Primul dintre cei doi a fost un conspirator, iar celălalt un reformator şi cărturar. Lenin a fost acuzat de „blanquism” de către Plehanov şi Martov, acuzaţie la care a ripostat în numeroase ocazii, între revoluţia din februarie 1917 şi cea din octombrie, comparând atitudinea adversarilor săi menşevici cu cea a lui Blanc la 1848, cu indecizia, înclinaţia spre compromis şi lipsa voinţei de putere revoluţionare ale acestuia.

Louis Blanc (1811—1882) a studiat la Paris sub Restauraţie, iar în 1839 a fondat La Revue du Progrès, unde şi-a publicat în foileton lucrarea *L’Organisation du travail,* unul dintre cele mai populare texte socialiste din anii 1840. Pe lângă lucrările majore privitoare Ia revoluţiile din 1789 şi 1848, *Imperiu* şi *Monarhia din iulie,* a mai publicat *Le socialisme. Droit au travail* (1848) şi numeroase articole pe probleme politice şi sociale. În 1848 a fost membru al guvernului provizoriu, unde a preconizat un amplu program de reforme şi lucrări publice în vederea combaterii şomajului şi a sărăciei.

După sălbatica înăbuşire a insurecţiei din iunie, aripa dreaptă La imputat responsabilitatea izbucnirii acesteia (cu toate că el sperase să preîntâmpine revoltele prin reforme), ceea ce l-a obligat să fugă din ţară şi să petreacă două decenii în Anglia, de unde s-a întors în 1870, după prăbuşirea celui de Al Doilea Imperiu. încercările sale de reconciliere a Comunei cu Guvernul de la Versailles Lau atras calomnii din ambele tabere. începând din 1876 şi până la sfârşitul vieţii, a fost deputat al stângii republicane moderate, iar în 1879 a fost inspiratorul legii prin care se acorda amnistie comunarzilor.

Lucrarea sa clasică, *L'Organisation du travail,* susţinea inevitabilitatea revoluţiei, prin care el înţelegea însă nu o schimbare politică violentă, ci o reformă socială radicală. Spre deosebire de utopiştii cu planurile lor detaliate pentru o ordine socială perfectă, Blanc şi-a propus să fie un reformator practic şi să indice paşii ce pot fi facuţi pe baza stării de lucruri existente. Nu intenţiona să provoace o revoluţie violentă, ci să preîntâmpine izbucnirea ei; atrăgea însă atenţia că o explozie era iminentă dacă masele înfometate şi deznădăjduite nu puteau găsi de lucru, încât necesitatea cea mai presantă era de a se pune capăt şomajului. Sistemul bazat pe concurenţa neînfrânată dintre patroni ducea inevitabil la crize, sărăcie, ignoranţă şi delincvenţă, la exploatarea barbară a copiilor şi la degradarea vieţii de familie. Dacă nu voia să aplice doctrina lui Malthus de a suprima pur şi simplu copiii de muncitori ce depăşeau un anumit număr, statul trebuia să-şi folosească întreaga putere pentru efectuarea de reforme sociale, iar o precondiţie necesară a acestora era o reformă politică. Istoria a arătat că revoluţiile violente ai căror conducători porniseră fără vreun plan anume, închipuindu-şi că vor putea să elaboreze unul după acapararea puterii, s-au soldat doar cu masacre fără rost; e suficient să se compare în acest sens anul 1789 cu anul 1793 şi cu cei următori. Propunerile lui Owen, Saint-Simon şi Fourier cuprindeau numeroase idei utile, dar erau lipsite de simţ practic, iar schimbările preconizate de ei nu puteau fi efectuate bătând din palme. Ceea ce

se putea face era ca statul să preia imediat controlul asupra mijloacelor de producţie, iar apoi, treptat, să pună capăt concurenţei neînfrânate. Se impunea înfăptuirea unui amplu proiect pentru industrie, bazat pe proprietatea publică şi cu ajutorul unui împrumut naţional; muncitorii ale căror câştiguri depindeau de productivitate şi de reuşita acestei întreprinderi vor pune la lucru mult mai multă energie decât o depuneau mânaţi de capitaliştii privaţi. Competiţia dintre întreprinderile socializate şi cele private avea să se termine curând în favoarea celor dintâi, care vor produce mai mult şi mai ieftin. Nu vor mai exista concurenţă, crize, aşa-numită suprapopulaţie; progresul tehnic, în loc să dăuneze intereselor muncitorilor, va uşura povara muncii fizice şi va duce la scurtarea zilei de muncă, învăţământul gratuit şi obligatoriu va aduce foloase tuturor. Diferenţele dintre salarii se vor mai menţine pentru o vreme, dat fiind că o educaţie defectuoasă i-a condiţionat pe oameni în aşa fel încât trebuiau stimulaţi spre a munci mai spornic. Ierarhia administrativă urma să fie electivă, iar unităţile de producţie să se bucure de autonomie. Dreptul la muncă va fi în mod universal recunoscut drept principiu de bază al organizării sociale.

Blanc poate fî, pe drept cuvânt, considerat unul dintre principalii precursori ai statului asistenţial. El credea în posibilitatea înfăptuirii, fără violenţă şi expropriere de masă, a unor reforme economice paşnice înăuntrul sistemului democraţiei politice şi industriale, de natură să elimine sărăcia şi concurenţa dăunătoare şi să ducă treptat la egalitate socială şi la socializarea mijloacelor de producţie. Dintre toţi autorii discutaţi în prezentul capitol, el a fost, cu siguranţă, cel mai puţin „utopic” în sensul uzual al cuvântului şi, de fapt, singurul ale cărui idei s-au dovedit, într-o anumită măsură, realizabile, exceptând ideea dictaturii politice, care a căpătat realitate, dar nu în consens cu scopurile avute în vedere de autorii ei.

11.Marxismul şi „socialismul utopic”

După cum se poate vedea din această rapidă trecere

în revistă, autorii socialişti din prima jumătate a secolului al XIX-lea pot fî clasificaţi în diverse moduri. Ii putem opune pe reformişti conspiratorilor, pe romancieri teoreticienilor, pe democraţi adepţilor despotismului revoluţionar şi pe conducătorii clasei muncitoare filantropilor. Pe de altă parte, împărţirea în cei a căror fîlosofie are la bază materialismul secolului al XVIII-lea şi cei care, precum Weitling, Cabet şi Lamennais, invocau valori creştine nu este esenţială: în ambele cazuri, utopia se sprijină pe premisa că toate fiinţele umane posedă, în virtutea umanităţii lor, aceeaşi demnitate şi că, oricare ar fi deosebirile înnăscute dintre indivizi, ei sunt egali în privinţa drepturilor şi îndatoririlor. Această concepţie despre natura umană este deopotrivă descriptivă şi normativă. Din ea putem deduce ce nevoi are un om şi ce este îndreptăţit să primească spre a fi cu adevărat om, ştiind însă dinainte că răspunsul va fi acelaşi pentru orice individ. Ideea de natură umană presupune egalitatea, oricare s-ar putea dovedi a fi celelalte implicaţii ale ei.

Concepţia despre natura umană este, în acelaşi timp, o descriere a adevăratei meniri a omului. În toată literatura utopică întâlnim asumpţia că oamenii sunt meniţi să trăiască într-o stare de egalitate şi iubire reciprocă şi ca exploatarea, asuprirea şi conflictele de indiferent ce fel sunt potrivnice planului naturii. Firește, se pune întrebarea: cum se face că oamenii au trăit totuşi timp de secole într-un mod potrivnic menirii lor? Este întrebarea la care e cel mai greu de răspuns din punct de vedere utopic. Chiar dacă am admite că cineva, cândva, s-a întâmplat să născocească sistemul proprietăţii private, care altminteri nu ar fi luat fiinţă, cum am putea explica faptul că această idee smintită şi inumană a fost unanim adoptată? Dacă îl punem pe seama unei „rele intenţii”, cum se face că această rea intenţie a ajuns să domine societatea? Dacă e înscris în firea omului să trăiască în prietenie şi egalitate cu semenii săi, de ce constatăm că doar rareori se întâmplă aşa sau niciodată? Cum e posibil ca majoritatea oamenilor să dorească „cu adevărat” ceva ce experienţa arată că nu doresc? Potrivit

viziunii utopice, întreaga istorie umană este o calamitate monstruoasă şi, pe deasupra, de neînţeles. Pentru creştinismul tradiţional, această întrebare nu se pune, dată fiind doctrina păcatului originar şi a coruperii umanităţii chiar de la obârşia ei. Dar utopiştii din perioada despre care vorbim, chiar şi atunci când se autointitulau creştini, nu credeau în păcatul originar; aceasta explicaţie nu le stătea, aşadar, la îndemână, iar alta nu aveau de oferit. Ei voiau binele, dar răul era pentru ei de neînţeles şi inexplicabil. Din acest motiv, apelau fără excepţie la ideea confuză a unei naturi umane ca fiind ceva deja „dat", şi nu o simplă normă arbitrară (pentru că, în acest caz, ar fi fără temei aşteptarea ca oamenii să i se conformeze), un fel de realitate sau „esenţă" prezentă latent în fiecare individ.

Gândind în acest fel, utopiştii se simţeau în chip firesc atraşi de ideea unui despotism comunist. Dacă ştim că sistemul comunist satisface natura umană, n-are importanţă ce câtime din umanitate este dispusă să-l accepte. Jean-Jacques Pillot, la sfârşitul broşurii sale, *Nici castele $_y$ nici cocioabe* (1840), formulează întrebarea: „Dar dacă oamenii nu vor asta?" şi răspunde: „Dar dacă pensionarii de la Bicetre [ospiciu din regiunea pariziană, n.m.] refuză să facă baie?" Dacă oamenii nu sunt în toate minţile, trebuie vindecaţi cu forţa. Utopiştii nu-şi mai pun întrebarea, care urmează logic după aceasta şi care ne aminteşte de povestea lui Poe cu profesorul Tarr şi doctorul Feher: cum putem decide cine sunt în ospiciu nebunii şi cine supraveghetorii? Este cu adevărat îndrituit un om să declare că toată lumea, în afară de el, gândeşte anapoda? A spune că omenirea trebuie să-şi hotărască ea însăşi soarta poate însemna să laşi istoria în mâinile unor alienaţi, însă, dacă suntem în dezacord cu semenii, trebuie sa dovedim că noi înşine suntem normali. Cât timp a existat posibilitatea de a apela la voinţa divină ca la o autoritate irefragabilă, lucrurile erau destul de simple. Utopiştii aşa şi procedează atunci când le convine; dar, după cum ştim foarte bine, Biblia a fost folosită veacuri de-a rândul pentru a justifica inegalitatea şi ordinea ierarhică a societăţii.

Aceeaşi obiecţie putea să fie adusă tuturor utopiştilor, nu doar adepţilor despotismului comunist, iar Marx i-a şi pus într-un rând lui Owen întrebarea: Cine ar trebui să-i educe pe educatori? în modul cum răspund la această întrebare rezidă principala deosebire dintre utopia lui Marx şi utopiile tuturor predecesorilor săi, dintre moştenitorul fenomenologiei hegeliene şi moştenitorii materialismului francez.

* * *

în lucrările socialiştilor utopici nu sunt greu de identificat o seamă de propoziţii ce par să anticipeze majoritatea ideilor importante ale lui Marx, deşi ele nu sunt formulate în aceeaşi ordine sau expuse în acelaşi mod. Le putem grupa în trei mari rubrici: premisele istoriosofice, analiza societăţii capitaliste şi zugrăvirea viitoarei ordini socialiste.

Din primele două rubrici, se impune să reţinem următoarele puncte:

— nu este posibilă nicio schimbare esenţială în sistemul de distribuţie a avuţiei fără o schimbare totală a sistemului de producţie şi a relaţiilor de proprietate;

— pe tot parcursul istoriei, schimbările constituţionale au fost condiţionate de schimbări tehnologice;

— socialismul este rezultatul inevitabil al unor legi istorice;

— organizarea societăţii capitaliste se află în contradicţie cu nivelul de dezvoltare a forţelor productive;

— în capitalism, salariile tind în mod natural să rămână la nivelul minim compatibil cu supravieţuirea;

— concurenţa şi sistemul de producţie anarhic duc inevitabil la exploatare, crize de supraproducţie, pauperizare şi şomaj;

— progresul tehnic duce la dezastre sociale nu din nişte raţiuni inerente lui, ci din pricina sistemului de proprietate;

— clasa muncitoare nu se poate elibera decât prin

propriile-i strădanii;
— libertatea politică nu înseamnă prea mult dacă masa societăţii este înrobită economic.

În ceea ce priveşte viitorul socialist, fie că este numit „Armonie”, „Mutualism” sau „Sistem Industrial”, putem enumera următoarele idealuri:
— abolirea proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie;
— economie planificată la scară naţională sau mondială, subordonată nevoilor sociale şi eliberată de concurenţă, anarhie şi crize;
— dreptul la muncă ridicat la rangul de drept uman fundamental;
— abolirea împărţirii în clase şi a antagonismelor sociale;
— cooperarea benevolă şi sinceră a producătorilor asociaţi;
— educaţia gratuită, pe cheltuială publică, a copiilor, inclusiv formarea tehnică;
— abolirea diviziunii muncii şi a consecinţelor degradante ale specializării; dezvoltarea multilaterală a individului şi posibilitatea valorificării neîngrădite a tuturor aptitudinilor umane;
— abolirea deosebirii dintre oraş şi sat paralel cu posibilitatea concentrării industriei ca în prezent;
— înlocuirea puterii politice cu administrarea economică; dispariţia exploatării omului de către om şi a dominaţiei unui om asupra altuia;
— ştergerea treptată a diferenţelor naţionale;
— egalitatea deplină în drepturi şi oportunităţi între bărbaţi şi femei;
— înflorirea în deplină libertate a artelor şi ştiinţelor;
— socialismul ca binefacere pentru întreaga umanitate; principalul factor care acţionează în direcţia înfăptuirii socialismului este exploatarea proletariatului.

Oricât de impresionante ar fi aceste analogii, rămâne o deosebire fundamentală între Marx şi toţi ceilalţi gânditori socialişti din prima jumătate a secolului al XlX-lea. Mai trebuie spus că această deosebire afectează înţelesul multor idei care, luate ca atare, vădesc o izbitoare asemănare şi atestă fără

doar şi poate influenţa utopiştilor asupra gândirii lui Marx. Se afirmă adesea că între el şi aceştia din urmă nu există divergenţe în privinţa scopului urmărit, ci doar în privinţa mijloacelor – de o parte revoluţia, de cealaltă persuasiunea paşnică. Acesta este însă un mod de a vedea lucrurile superficial şi derutant, ba chiar de-a dreptul incorect, deoarece Marx nu adoptă niciodată punctul de vedere etic, normativ, care, mai întâi, fixează un scop, iar apoi caută mijloacele optime de atingere a acestuia. Pe de altă parte, nu este adevărat că el privea socialismul ca pe un rezultat inevitabil al dezvoltării istorice, neinteresându-l dacă era dezirabil sau nu. Gândirea lui Marx are drept trăsătură esenţială evitarea atât a abordării normative, cât şi a uneia pur deterministe, şi tocmai prin aceasta el se vădeşte a fi un hegelian, şi nu un membru al şcolii utopice. Utopiştii, ce-i drept, nu priveau întotdeauna socialismul drept un ideal „liber ales”; în scrierile lui Owen, ale lui Fourier şi ale saint-simoniştilor se întâlnesc şi referiri la necesitatea istorică. Numai că niciunul dintre ei nu sondează cât de cât aprofundat această chestiune şi nu arată în ce fel se pot împăca fanteziile lor deterministe cu concepţia despre socialism ca ideal sau imperativ moral. Pe de o parte, ei stăruie că, prin însăşi natura lucrurilor, socialismul (sau cum îl vor fi numind ei) va triumfa în lume, iar pe de alta, privesc descoperirea ideii socialiste ca pe un efect fericit al geniului lor intelectual; şi oscilează între aceste puncte de vedere fără a părea să-şi dea seama de incompatibilitatea lor. Apoi, utopiştii sunt convinşi că schimbările politice nu pot duce prin ele însele la o nouă ordine economică şi la redistribuirea avuţiei; ei cred că reformele economice se pot înfăptui prin acţiune economică şi, drept urmare, subestimează politicul şi resping perspectiva revoluţiei. Punctul de plecare al reflecţiilor lor îl constituie sărăcia, îndeosebi cea a proletariatului, căreia doresc să-i pună capăt.

La Marx, în schimb, punctul de plecare nu este sărăcia, ci dezumanizarea, faptul că indivizii sunt înstrăinaţi de propria muncă şi de consecinţele ei

sociale sub formă de bunuri, idei şi instituţii politice; şi nu numai de acestea, ci şi de semenii lor umani şi, până la urmă, chiar şi de ei înşişi. Germenele socialismului în societatea capitalistă constă în conştientizarea de către clasa muncitoare a dezumanizării, nu a sărăciei. Această conştientizare survine atunci când dezumanizarea ajunge la extrem şi, în acest sens, conştiinţa de clasă a proletariatului este un efect al dezvoltării istorice. Dar ea este totodată o conştiinţă revoluţionară, conştientizarea de către clasa muncitoare a faptului că nu se poate elibera decât prin propriile ei eforturi. Proletariatul nu poate desfiinţa prin persuasiune paşnică sistemul muncii salariate şi al concurenţei, deoarece conştiinţa burgheziei, determinată la rândul său de rolul acesteia în procesul productiv, o împiedică să-şi abandoneze de bunăvoie acest rol. Dezumanizarea, deşi într-o formă diferită, afectează şi clasa posedantă, dar privilegiile de care această clasă se bucură o împiedică să conştientizeze limpede propria situaţie dezumanizată, de care se simte ataşată în loc să o deteste.

Socialismul este un produs al istoriei în sensul că aceasta dă naştere conştiinţei revoluţionare a proletariatului, dar totodată este produsul libertăţii în măsura în care înfăptuirea revoluţiei este un act liber; aşa se face că în mişcarea revoluţionară a muncitorilor necesitatea istorică se exprimă ca acţiune liberă. Revoluţia ca act politic este condiţia *sine qua non* a socialismului, deoarece instituţiile care contează drept reprezentante ale comunităţii întruchipează, de fapt, interesul particular al claselor posedante şi, de aceea, nu pot să fie instrumentul prin care acest interes să fie înfrânt. Societatea civilă, adică ansamblul indivizilor reali cu interesele lor private, este menită să „absoarbă” comunitatea aparentă şi să o transforme într-o comunitate reală. Acţiunea umană liberă nu poate produce o schimbare reală a condiţiilor dacă se mărgineşte la a fi doar o chestiune de idealuri şi o încercare de reformare a societăţii venită din afară; ea este constructivă doar dacă izvorăşte din conştiinţa acelei societăţi de a

1 > > ’ fi o societate dezumanizată, iar o astfel de conştiinţă nu se poate ivi decât la clasa muncitoare, care trăieşte experienţa dezumanizării extreme. Ea este o conştiinţă demistificată, care se prezintă din capul locului ca o conştientizare a adevăratei realităţi, fiind, prin aceasta, şi o conştiinţă revoluţionară, adică o încercare practică de a schimba lumea prin suprimarea violentă a instituţiilor politice care protejează ordinea existentă. În această conştiinţă, şi numai în ea, inevitabilitatea istorică şi acţiunea conştientă se confundă: după cum citim în *Teze despre Feuerbach...*

> ... coincidenţa dintre schimbarea împrejurărilor şi schimbarea activităţii omeneşti sau propria schimbare nu poate fi privita şi înţeleasă în mod raţional decât ca practică revoluţionară.

Sugestia că Marx diferă de socialiştii utopici în soteriologie, dar nu şi în escatologic, aşadar că el împărtăşeşte, mai mult sau mai puţin, idealul lor de viitor, nefiind însă de acord că acesta poate fi atins cu mijloace paşnice, se vădeşte astfel eronată. Ca discipol al lui Hegel, Marx ştia că adevărul nu este doar un rezultat, ci şi o cale. Imaginea unei comunităţi armonioase, a unei societăţi fără conflicte, în care sunt satisfăcute toate trebuinţele umane etc., toate acestea pot fi găsite la Marx în formulări similare celor ale utopiştilor. Pentru el, însă, socialismul înseamnă mai mult decât o societate a bunăstării, decât abolirea concurenţei şi a privaţiunilor, decât înlăturarea condiţiilor care fac din om un duşman al omului; socialismul mai înseamnă, şi aceasta mai presus de orice, abolirea înstrăinării dintre om şi lume, aproprierea lumii de către subiectul uman. în conştiinţa de clasă a proletariatului, societatea atinge o stare în care nu mai există nicio opoziţie între subiect şi obiect, între educator şi educat, pentru că actul revoluţiei este unul prin care societatea se transformă pe sine, devenind conştientă de propria-i situaţie. Din acel moment nu mai există deosebire între ideologi, situaţi deasupra comunităţii, şi comunitatea însăşi; conştiinţa se recunoaşte pe sine ca fiind parte integrantă a condiţiilor care au produs-o şi mai ştie

că oamenii înşişi sunt cei ce şi-au făurit cătuşele şi deopotrivă cei ce le pot sfărâma. Socialismul nu este doar o chestiune de satisfacere a consumatorului, ci este una de eliberare a forţelor umane, a forţelor fiecărui individ în parte, devenit conştient că propria energie este deopotrivă şi energie socială. Faptul că forţele productive determină relaţiile de producţie şi, prin intermediul lor, instituţiile politice nu înseamnă, în viziunea lui Marx, că socialismul poate fi creat prin acţiune directă în câmpul economic; deoarece instituţiile politice nu sunt un simplu rezultat al sistemului de producţie, ci sunt şi mijloacele lui de autoapărare, este necesar ca ele să fie sfărâmate înainte ca acest sistem să poată fi schimbat. Socialismul, aşadar, nu putea rezulta decât dintr-o

revoluţie politică înzestrată cu un suflet „social". După cum am văzut, el nu este văzut ca un ţel arbitrar, nici ca simplul rezultat al unei istorii ce lucrează în maniera legilor naturale, ci este rezultatul luptei conştiente a omului dezumanizat pentru redobândirea propriei umanităţi şi pentru reumanizarea lumii. Proletariatul, vârful de lance al acestei lupte, nu este o simplă unealtă a istoriei, ci este un agent conştient; cu toate acestea, a fost necesar ca procesul istoric sad dezumanizeze total înainte ca această luptă să devină posibilă.

12.Marx, critic al lui Proudhon

Critica făcută de Marx lui Proudhon în *Mizeria filosofiei* poate fi rezumată sub trei titluri principale.

în primul rând, Proudhon nu sesizează consecinţele inevitabile ale concurenţei şi, preocupat să-i elimine „laturile negative", adoptă un punct de vedere moralizator în detrimentul analizei economice. Aceeaşi substituire a gândirii economice prin indignare morală apare şi în sloganul „Proprietatea este furt", care, pe deasupra, este şi incoerent de vreme ce, prin definiţie, furtul presupune existenţa proprietăţii. Este o fantezie utopică speranţa de a putea determina valoarea mărfurilor folosind ca etalon munca atât timp cât se menţin sistemul

individual de producţie şi cel de schimb şi, odată cu ele, concurenţa. Proudhon confundă mereu timpul de muncă privit ca etalon al valorii cu munca însăşi. Dat fiind că munca însăşi este o marfa (în această etapă a gândirii sale, Marx încă mai considera că munca salariată presupune vânzarea muncii, şi nu a forţei de muncă, aşa cum o va face în formularea finală a teoriei sale despre plusvaloare), nu este clar cum poate servi ea, mai bine decât orice altă marfa, ca etalon al valorii. Adevăratul etalon al valorii este timpul de muncă, nu timpul de care este efectiv nevoie pentru confecţionarea unui anume produs, timpul cel mai scurt în care acest produs poate fî confecţionat în actualele condiţii tehnologice şi de organizare a producţiei. Concurenţa fixează preţul bunurilor pe baza timpului de muncă socialmente necesar şi, astfel, presupune, în mod necesar, inegalitatea între producătorii aflaţi în competiţie. Cât timp se menţine această competiţie, nu poate exista schimb echivalent, deoarece, aşa cum, ulterior, Marx avea să explice mai în detaliu, circulaţia capitalului egalizează rata profiturilor fixând preţurile la un nivel aflat sub valoarea reală sau deasupra ei (este imposibil ca preţurile să fie menţinute în corespondenţă cu valoarea asigurând în acelaşi timp rate de profit egale în diferite ramuri ale producţiei). De altfel, în condiţiile concurenţei, sistemul de schimb serveşte nevoilor producţiei, şi nu celor ale consumului, iar industria nu aşteaptă cererea, ci o creează ea însăşi. încercarea de a menţine proprietatea privată şi concurenţa abolind în acelaşi timp „laturile lor negative” este o himeră de moralist.

În al doilea rând, Marx îi reproşează lui Proudhon preocuparea reacţionară şi nerealistă de a reînvia metodele de producţie medievale, bazate pe iscusinţa individuală. Idealul unui schimb individual bazat pe valoare este la fel de utopic în era industrială ca idealul abolirii diviziunii muncii în condiţiile producţiei la scară mică. Marx însuşi priveşte diviziunea muncii în forma pe care aceasta o avea în vremea sa ca pe o sursă de degradare fizică şi psihică şi preconizează abolirea ei; în viziunea lui

Proudhon, însă, aceasta se poate realiza doar dacă muncitorul efectuează întregul proces de producere a unui anume articol, adică revine la condiţia de meşteşugar. Industria dominată de concurenţă atrage după sine o diviziune a muncii din ce în ce mai avansată, astfel încât abolirea ei nu poate fi imaginată decât în condiţiile abolirii concurenţei şi ale reglării producţiei în funcţie de nevoile umane reale. Doctrina lui Proudhon este o fantezie mic-burgheză, un vis de a menţine burghezia eliminând concomitent proletariatul, cu alte cuvinte, de a-i transforma pe toţi membrii societăţii în burghezi.

În al treilea rând, Proudhon încearcă să aplice schemele hegeliene într-un mod arbitrar şi fantezist. Preluând din idealismul hegelian ideea potrivit căreia categoriile economice sunt factori istorici de sine stătători, forţe spirituale faţă de care fenomenele reale au un statut derivat, el îşi închipuie că realitatea socială poate fi transformată printr-o manipulare intelectuală a categoriilor. Or, categoriile nu sunt decât nişte abstracţii, reflectări în mintea umană ale condiţiilor sociale la un moment dat al istoriei; singura realitate a vieţii sociale sunt oamenii, aflaţi în conexiuni determinate de istorie şi convertite apoi în „categorii” mentale. Este mai cu seamă greşită şi contrară dialecticii hegeliene ideea că poate fi abolită „latura rea” a unei categorii sau a alteia păstrând totodată valorile ei pozitive. Contradicţiile proprii fiecărei epoci istorice nu sunt nişte metehne oarecare susceptibile de a fi remediate pe calea gândirii; ele sunt condiţii indispensabile ale dezvoltării sociale şi ale evoluţiei societăţii spre maturitate.

> Dacă în timpul dominaţiei feudalismului, economiştii, entuziasmaţi de virtuţile cavalereşti, de dulcea armonie dintre drepturi şi datorii, de viaţa patriarhală a oraşelor, de starea de prosperitate a industriei casnice de la ţară, de dezvoltarea industriei organizate de corporaţii, jurande şi bresle, în sfârşit, de tot ceea ce constituie partea frumoasa a feudalismului, şi-ar fi pus problema sa elimine tot ceea ce întuneca acest tablou – iobăgia, privilegiile, anarhia ce s-ar fi întâmplat? S-ar fi distrus toate elementele care generau lupta şi s-ar fi înăbuşit din faşă dezvoltarea burgheziei. S-ar fi pus problema absurdă de a elimina istoria.

Marx urmează aici interpretarea hegeliană a progresului ca rezultat al conflictului intern, proces incompatibil cu simpla eliminare a inconvenientelor. „Din momentul în care ia naştere civilizaţia”, notează el, „producţia începe să se bazeze pe antagonismul dintre diferitele tagme, stări, clase, în sfârşit, pe antagonismul dintre munca acumulată şi munca nemijlocită. Fără antagonism, nu există progres. Aceasta este legea căreia i s-a supus civilizaţia până în zilele noastre. Până în momentul de faţă, forţele de producţie s-au dezvoltat datorită existenţei acestui regim al antagonismelor dintre clase.” Este absurdă încercarea lui Proudhon de a-i transforma pe toţi oamenii în capitalişti şi de a înlătura pe această cale racilele capitalismului – inegalitatea, exploatarea şi anarhia în producţie –, pentru că asta ar echivala cu a „suprima” antagonismele sociale păstrând în acelaşi timp cauza lor de căpetenie sau cu a desfiinţa proletariatul menţinând în acelaşi timp burghezia.

Toate cele trei critici principale ale lui Marx sunt aspecte ale aceleiaşi idei, şi anume că procesul istoric îşi are dinamica sa proprie, guvernată de nivelul tehnologiei („Moara acţionată cu mâna creează societatea cu stăpâni feudali; moara cu aburi, societatea cu capitalişti industriali.”) şi animată de lupta de clasă. De unde decurge că o răsturnare socială nu poate fi produsă prin moralizare, că structurile perimate nu pot fi resuscitate, iar conflictele sociale nu pot fi rezolvate prin eliminarea uneia dintre părţile în conflict. Trebuie lăsat ca lupta să ajungă la forma ei finală, în care cei doi antagonişti vor ceda locul unui tip de organizare superior: proletariatul, prin revoluţie, se va autosuprima ca clasă şi, prin aceasta, va face să dispară toate diferentele de clasă.

13.Manifestul comunist

În 1847-1848 au avut loc evenimente care au afectat în chip decisiv mişcarea comunistă şi propaganda ei de orientare marxistă. Un grup de comunişti germani

din Bruxelles, cu care

Marx colabora, a stabilit contacte cu grupuri similare din alte ţări, inclusiv cu Liga celor Drepţi, care, la sfârşitul anului 1846, îşi mutase sediul de la Paris la Londra. Unul dintre conducătorii acesteia, Joseph Moli, i-a invitat pe Marx şi Engels să se alăture Ligii şi să schiţeze pentru ea un program. Liga funcţiona în acea vreme pe baza unui amestec eclectic de idei socialiste, fiind lipsită de o bază teoretică coerentă. În iunie 1847, Engels a luat parte la congresul Ligii, ţinut la Londra. La sugestia lui Marx şi Engels, numele ei a fost schimbat în Liga Comuniştilor, iar deviza ei – „Toţi oamenii sunt fraţi" – a fost înlocuită cu „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!", Marx şi Engels au organizat ramuri ale Ligii la Bruxelles, respectiv Paris, iar Engels a redactat un program, în formatul întrebare-răspuns, intitulat *Principiile comunismului.* În el, se vorbea despre exploatarea capitalistă şi inevitabilitatea crizelor şi era descrisă viitoarea societate bazată pe comunitatea bunurilor, democraţie politică, salarii egale şi producţie industrială planificată. Documentul mai vorbea despre necesitatea unei revoluţii politice simultane în toate ţările civilizate. La sfârşitul lui noiembrie şi începutul lui decembrie, Marx şi Engels au participat împreună la cel de-al doilea congres al Ligii, ţinut la Londra, unde li s-a încredinţat sarcina de a redacta ceea ce avea să devină un text fundamental al socialismului ştiinţific: *Manifestul Partidului Comunist.* Această capodoperă a literaturii propagandistice a fost publicată pentru prima dată în februarie 1848, iar în ediţiile ulterioare a fost intitulată *Manifestul comunist.*

Manifestul se ocupă, rând pe rând, de relaţiile dintre burghezie şi proletariat, dintre comunişti şi proletari şi dintre comunism şi doctrinele socialiste alternative. Prima secţiune cuprinde pasajul devenit clasic: „Istoria tuturor societăţilor de până azi este istoria luptelor de clasă/ După antagonismele din lumea antică dintre oamenii liberi şi sclavi, dintre patricieni şi plebei, iar în perioada feudală, dintre nobili şi iobagi, structura de bază a epocii prezente o constituie opoziţia dintre burghezie şi proletariat.

Societatea modernă a simplificat situaţia de clasă: împărţirea în două clase fundamentale era din ce în ce mai evidentă şi devenea din ce în ce ?
mai răspândită. Descoperirea Americii şi naşterea industriei moderne creaseră o piaţă mondială şi, după lupte îndelungate, dăduseră burgheziei un rol dominant în viaţa politică. Burghezia a îndeplinit o sarcină revoluţionară fără precedent prin năruirea legăturilor patriarhale, pretins „naturale”, dintre oameni şi reducerea raporturilor lor reciproce la forma interesului egoist nedisimulat. Ea a transformat „vocaţia” muncitorului în muncă salariată şi a pus o amprenta cosmopolită pe comerţ, industrie şi pe întreaga civilizaţie, sfărâmând barierele naţionale şi antrenând lumea în iureşul fără răgaz al progresului tehnic şi cultural. „Abia burghezia a arătat ce este în stare să realizeze activitatea omenească.” Dar, spre deosebire de clasele dominante din epocile de dinainte, burghezia nu poate şi nici nu doreşte să menţină neschimbate mijloacele de producţie. Ea poate să existe numai cu condiţia revoluţionării permanente a tehnologiei şi deci şi a relaţiilor sociale. Ea îsi subordonează din ce în ce mai mult
producţia agricolă, concentrează mijloacele de producţie în general şi organizează în slujba propriului interes state naţionale cu sisteme legislative uniforme. însă, după cum victoria burgheziei s-a datorat incompatibilităţii instituţiilor sociale şi juridice ale societăţii feudale cu forţele productive dezvoltate în acea societate, tot aşa căderea ei se va datora contradicţiei dintre tehnologia pe care ea a dezvoltat-o şi relaţiile de proprietate caracteristice capitalismului. Această contradicţie se manifestă prin crize periodice de supraproducţie din care se iese prin distrugerea de forţe productive şi cucerirea de noi pieţe, metode care duc, însă, la rândul lor, la crize şi mai grave. „Burghezia a făurit nu numai armele care îi aduc moartea; ea a creat şi oamenii care vor mânui aceste arme: muncitorii moderni, proletarii.” Muncitorii sunt nevoi ţi să se vândă burgheziei la un preţ egal cu costul reproducerii muncii lor, adică cu minimul

necesar pentru a-i ţine în viaţă; ei au devenit anexe ale maşinilor. Exploataţi de patroni, de proprietarii caselor de raport, de negustori, de cămătari, ei încep să se răzvrătească, mai întâi împotriva maşinilor care-i aruncă în şomaj şi le sporesc nesiguranţa zilei de mâine, apoi împotriva exploatării de către propriii patroni, iar în cele din urmă, împotriva sistemului capitalist ca atare. În această ultimă fază, lupta lor capătă caracter politic, cuprinzând arii geografice din ce în ce mai întinse şi unind proletariatul mai întâi la scară naţională, iar apoi şi la scară mondială. Proletariatul este singura clasă cu adevărat revoluţionară. Interesele particulare ale claselor de mijloc – ţăranii, meseriaşii, micii negustori – sunt conservatoare; ele ar prefera, dacă s-ar putea, să blocheze progresul inevitabil de centralizare şi concentrare a capitalului, în urma căruia membrii lor ajung ei înşişi în situaţia de proletari. Pe măsura dezvoltării industriei, burghezia îi aduce pe proletari în condiţii de viaţă din ce în ce mai proaste, împingându-i astfel spre solidarizare şi acţiune unită. Ea îşi creează, astfel, în mod inconştient, dar inevitabil, propriul său gropar. Burghezia a dovedit că nu-şi poate păstra situaţia de clasă dominantă, fiind
osândită la pieire. Muncitorii, la rândul lor, nu pot dobândi controlul asupra mijloacelor de producţie decât prin demolarea întregului sistem de creare a avuţiei existent până acum. „Proletarii nu au nimic propriu de ocrotit; ei au de nimicit tot A. V • • Ci
ceea ce, pana acum, ocrotea şi asigura proprietatea privata.

Comuniştii nu au interese deosebite de cele ale proletariatului şi nu diferă de celelalte partide proletare decât prin aceea că reprezintă interesele proletariatului în întregul lui, indiferent de deosebirile naţionale. Ei sunt în avans faţă de masele proletare datorită faptului că posedă înţelegerea teoretică a lumii în care se desfăşoară lupta acestora. Scopul lor este de a conduce proletariatul la cucerirea puterii politice, în vederea distrugerii sistemului de proprietate burghez care le permite capitaliştilor să- şi însuşească munca altora şi în

vederea abolirii burgheziei şi a proletariatului în sensul de clase sociale.

În plus, *Manifestul* replică în felul următor celor mai frecvente imputări aduse comunismului.

1. „Abolirea proprietăţii private va favoriza o lene generalizată şi va duce la colapsul producţiei.” Dar, pentru mase, proprietatea privată nu există nici în prezent, ceea ce nu împiedică societatea să existe şi să se menţină.

2. „Comunismul înseamnă negarea individualităţii.” Da, dacă este vorba despre indivizii cărora sistemul existent le îngăduie să- şi folosească proprietatea ca pe un instrument de înrobire a altora.

3. „Comunismul distruge familia.” De fapt, el distruge familia burgheză, bazată, pe de o parte, pe capital şi pe câştigul privat, iar pe de alta, pe ipocrizie şi prostituţie.

4. „Comunismul este împotriva naţionalităţii.” Dar muncitorul proletar nu are patrie, încât nu e chip să fie deposedat de ea. În orice caz, piaţa mondială şterge treptat deosebirile naţionale, iar victoria proletariatului va intensifica acest proces. Odată cu abolirea exploatării omului de către om, vor dispărea şi exploatarea, asuprirea şi vrăjmăşia dintre naţiuni. Asuprirea naţională este o consecinţă a asupririi sociale.

5. „Comunismul urmăreşte să distrugă adevărurile eterne şi ideile sublime ale religiei, eticii şi filosofici.” Dar toate ideile pe care ni le-a transmis istoria sunt absolute numai în măsura în care exploatarea şi asuprirea au persistat în pofida tuturor schimbărilor de sisteme politice. Producţia spirituală a omenirii este la fel de schimbătoare ca condiţiile existenţei umane; ideile sunt permanente în măsura în care anumite relaţii sociale au fost până în prezent permanente. Comunismul detronează ideile „eterne” prin desfiinţarea sistemului de clasă care, existând din vremuri imemoriale, le-a conferit aparenţa eternităţii.

Propaganda socialistă din acel timp este criticată în *Manifest* prin prisma originii de clasă a diverselor orientări din ea. Este vorba mai întâi despre socialismul feudal (legitimiştii francezi, Tânăra

Anglie), care se împotriveşte capitalismului din punctul de vedere al aristocraţiei ruinate de sistemul de proprietate burghez; invocând fericirea patriarhală de altădată, el îl atacă pe burghez pentru că a nimicit vechile rânduieli şi, mai cu seamă, pentru că a creat proletariatul revoluţionar. Acelaşi lucru poate fi spus despre socialismul creştin, „agheasma cu care popa sfinţeşte necazul aristocratului”. Socialismul mic-burghez (Sismondi) reflectă teama micilor producători că industria îi va ruina. El susţine că mecanizarea, concentrarea capitalului şi diviziunea crescândă a muncii duc inevitabil la crize, sărăcie, inegalitate stridentă, războaie şi descompunere morală. Lucrul acesta e adevărat, dar remediul preconizat – întoarcerea la sistemul precapitalist de producţie şi de schimb, cu bresle şi cu economie ţărănească patriarhală – este reacţionar şi ineficient. Cât despre „adevăratul socialism” al lui Karl Grün şi al altor ideologi germani, el este un păienjeniş sentimental de speculaţii şi generalităţi despre natura umană, care face abstracţie de împărţirea în clase şi de interesele particulare ale muncitorilor. Socialiştii din această şcoală se bucură de aprobarea claselor feudale care încă guvernează Germania, întrucât atacă burghezia liberală care, în această ţară, este adevăratul vehicul al progresului.

Acestea sunt varietăţile socialismului reacţionar. Mai există apoi socialismul burghez al lui Proudhon şi al altora, care caută să prezerve condiţiile existente eliminând tot ce tinde să revoluţioneze societatea; exponenţi săi „vor burghezia fără proletariat”. Acest socialism se sprijină pe sloganuri filantropice şi preconizează reforme administrative, nefacând niciun efort de abolire a sistemului de proprietate burghez.

în fine, socialismul sau comunismul utopic predicat de Saint- Simon, Owen şi Fourier, conştient de lupta de clasă şi de asuprirea proletariatului, nu sesizează rolul istoric cheie al acestuia, văzând în el doar un obiect pasiv al planurilor lor reformiste. Aceşti teoreticieni repudiază perspectiva revoluţiei, aţintindu-şi privirea asupra comunităţii ca întreg sau

asupra claselor privilegiate. Ei au jucat un rol pozitiv în critica societăţii burgheze şi preconizarea de reforme, dar, încercând să se ridice deasupra luptei de clasă reale, succesorii lor din generaţiile următoare s-au transformat în secte reacţionare care au drept scop atenuarea antagonismelor de clasă şi împiedicarea acţiunii politice de sine stătătoare a proletariatului.

Comunişti din diferite ţări sprijină diverse mişcări politice, dar numai pe acelea care năzuiesc la o transformare radicală a condiţiilor existente. Germania prezintă pentru ei un interes deosebit, dat fiind că iminenta revoluţie burgheză din această ţară se va produce pe fundalul unor condiţii sociale mai avansate, în Europa şi chiar şi în Germania însăşi, comparativ cu revoluţiile burgheze care au avut loc în Franţa şi Anglia. Aşa stând lucrurile, revoluţia burgheză germană „nu poate fi decât preludiul direct al unei revoluţii proletare”.

Marx şi Engels n-au considerat necesar ca în ediţiile ulterioare ale *Manifesttilui* să opereze revizuiri în privinţa bazelor teoretice ale acestuia. Lăsând deoparte aşteptările lor excesiv de optimiste privind revoluţia în Europa şi faptul că n-au anticipat anumite evoluţii care în epoca aceea nu puteau fi prevăzute *{Manifestul* nu menţionează nici Rusia, nici America drept ţări potenţial revoluţionare), prefeţele şi amendamentele lor ulterioare scot în evidenţă un singur element teoretic important: experienţa Comunei din Paris i-a convins că proletariatul nu poate să preia aparatul de stat existent spre a-l folosi în propriile scopuri, ci trebuie să înceapă prin a-l distruge.

în ceea ce priveşte controversa cu socialiştii din prima jumătate a secolului, Engels a revenit la ea în 1878, în cartea sa *Anti- Duhringy* unde repetă principalele critici din *Manifest* la adresa socialismului utopic. Această doctrină, spune el, este produsul unei situaţii în care clasa muncitoare nu era încă maturizată într-o asemenea măsură încât să-şi asume iniţiativa istorică, înfatisându- j se doar ca un grup oprimat şi năpăstuit, nu şi ca vehicul al revoluţiei sociale. Insesi condiţiile în care a luat naştere nu i-au permis socialismului utopic să

vadă în socialism o necesitate istorică a prezentului, şi nu doar o teorie ingenioasă, o descoperire intelectuală care ar fi putut fi făcută în indiferent ce perioadă. Ori de câte ori Marx şi Engels, creatorii socialismului ştiinţific, revin la tema predecesorilor lor utopici, ei reiterează trei reproşuri fundamentale la adresa acestora: atitudinea filantropică faţă de clasa muncitoare, refuzul perspectivei revoluţionare şi conceperea socialismului ca o teorie ivită accidental. Acestor erori, ei le opun propria viziune despre teoria socialistă ca fiind conştiinţa de sine a iniţiativei revoluţionare reale a clasei muncitoare, o activitate liberă care este totodată, istoriceşte, necesară. Engels îi omagiază, cu toate acestea, pe reprezentanţii socialismului utopic pentru caracterul tăios şi cutezător al atacului lor la adresa lumii J contemporane şi pentru inventivitatea predicţiilor lor privind viitorul; el nu-i priveşte condescendent, cu superioritate, ca de la înălţimea unei revelaţii, ci tine cont de condiţiile istorice care le

au îngustat câmpul vizual.

Putem spune că, odată cu apariţia *Manifestului comunist,* teoria socială a lui Marx şi preceptele sale privitoare la acţiune au căpătat contururi bine definite şi închegate. Lucrările lui ulterioare nu au modificat în vreo privinţă esenţială cele scrise aici, ci doar le-au îmbogăţit prin analize specifice şi au transformat într-un edificiu teoretic masiv ceea ce, uneori, nu erau decât nişte aforisme, sloganuri sau argumentări incipiente. Putem, aşadar, în cele ce urmează, după ce vom fi făcut o scurtă trecere în revistă a evenimentelor istorice relevante, să părăsim expunerea cronologică în favoarea uneia axate pe conţinut. Va trebui, însă, să acordăm o atenţie aparte teoriei lui Engels privind dialectica naturii şi interpretării date de el materialismului filosofic, deoarece acestea pot fi considerate o schimbare de conţinut înăuntrul marxismului aşa cum se prezenta acesta înainte de 1848. Fireşte, principiile stabilite atunci şi elaborate ulterior n-au fost formulate niciodată în aşa fel încât să excludă posibilitatea unor interpretări neconcordante. Pe

măsură ce mişcarea socialistă şi teoria socialistă au progresat, s-a întâmplat adesea ca vederile lui Marx cu privire la o chestiune sau alta – determinismul istoric, teoria claselor, a statului sau a revoluţiei – să fie interpretate diferit de către oameni diferiţi. Aceasta e soarta firească a tuturor teoriilor sociale, fără excepţie, sau în orice caz a celor care au reprezentat o forţă reală în viaţa politică şi în dezvoltarea socială, iar în această privinţă, nicio teorie modernă nu poate rivaliza cu marxismul. Cele mai importante controverse în jurul interpretării corecte a teoriei lui Marx s-au produs însă după ce el s-a stins din viată.

SCRIERILE ŞI LUPTELE POLITICE DE DUPĂ 1847 ALE LUI MARX ŞI ENGELS

1, Evoluţiile din anii 1850

Publicarea *Manifestului comunist* a coincis în timp cu convulsiile din anul 1848. După revoluţia din februarie de la Paris, guvernul belgian a adoptat măsuri represive împotriva emigran ţilor revoluţionari; Marx a fost expulzat din Bruxelles şi s-a întors la Paris, unde a activat pentru cauza revoluţionară în numele Ligii Comuniştilor. După revoluţiile de la Viena şi Berlin din martie, numeroşi emigranţi au plecat din Franţa în Germania; Marx şi Engels s-au stabilit la Köln, unde propaganda comunistă era cea mai activă, iar începând din iunie au scos un ziar, Neue Rheinische Zeitung, cu un program bazat pe o foaie volantă redactată anterior de ei, intitulată *Revendicările Partidului Comunist din Germania.* Aceste revendicări nu erau, ca atare, comuniste, ci radical-democratice şi republicane, printre ele figurând confiscarea marilor proprietăţi funciare, învăţământul universal gratuit, impozitul progresiv şi naţionalizarea căilor ferate. Ziarul, al cărui redactor-şef era Marx, condamna atitudinea nehotărâtă şi acomodantă a burgheziei şi pleda pentru o Germanie unită sub o constituţie republicană cu vot direct şi universal; lua apărarea minorităţilor naţionale asuprite, în speţa a polonezilor, şi chema la război împotriva Rusiei ca principal bastion al reacţiunii în Europa. Programul alianţei dintre proletariat şi burghezia republicană în

vederea unei revoluţii democratice nu era privit cu ochi buni de către numeroşi comunişti germani, care se temeau că, dacă muncitorimea nu se menţinea ca o entitate politică separată, ea va fi doar instrumentul unei revoluţii făcute în interesul burgheziei.

Victoria reacţiunii în Europa şi colapsul Parlamentului de la Frankfurt au pus capăt activităţii revoluţionare a lui Marx în Germania. Neue Rheinische Zeitung şi-a încetat apariţia în mai 1849; Marx a fost expulzat din Prusia şi, nu fără dificultate, a făcut drumul înapoi la Paris, unde spera o nouă izbucnire revoluţionară în orice moment. Guvernul francez a pus însă obstacole rămânerii lui la Paris, astfel că, în august, fără niciun ban în buzunar şi fără vreun mijloc de a-şi câştiga existenţa, a plecat la Londra spre a-şi începe acolo o nouă viaţă de exilat. Aici avea să-şi petreacă tot restul zilelor, zbătându-se în sărăcie, boală şi necazuri familiale. Engels s-a stabilit la Manchester în 1850, unde a rămas timp de douăzeci de ani, obţinând un venit de la o fabrică de bumbac unde tatăl său era coacţionar. Ani de-a rândul, el l-a susţinut financiar pe Marx, sacri fi cându-şi propria activitate literară pentru a-i înlesni prietenului său să se dedice studiului şi cercetării ştiinţifice.

Curând după sosirea la Londra, Marx, Engels şi câţiva prieteni de-ai lor s-au apucat să resusciteze Liga Comuniştilor, care, în timpul revoluţiei, fusese dizolvată. Manifestul pe care l-au redactat în acest scop cuprindea un program diferit de cel din Neue Rheinische Zeitung; în el se preconiza ca proletariatul să se organizeze în mod independent de burghezia republicană şi, paralel cu susţinerea revendicărilor democratice, să-şi propună o stare de „revoluţie permanentă” care să-i permită în cele din urmă cucerirea puterii politice. Marx şi Engels erau convinşi că criza economică iminentă va declanşa curând revoluţia în Europa, în special în Franţa. Când această speranţă s-a dovedit deşartă, Liga a fost condamnată să sucombe nu peste multă vreme, ceea ce s-a şi întâmplat în 1852. Neue Rheinische

Zeitung, cu subtitlul Politischoekonomische Revue, a apărut la Londra timp de numai câteva luni, în 1849. În cursul următoarelor două decenii, mişcarea socialistă europeană a continuat să fiinţeze la periferia vieţii politice, dar, graţie strădaniilor lui Marx, a căpătat un nou fundament teoretic, care-i va permite să revină în chip viguros la viată atunci când condiţiile aveau să se schimbe. în cursul anilor 1850, Marx şi-a reluat studiile economice, neintegrându-se personal în nicio organizaţie politică, deşi a păstrat oarecare legături cu liderii chartişti.

Prima scriere importantă a lui Marx publicată în timpul perioadei sale londoneze a fost *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte,* în care analiza tentativa de lovitură de stat din decembrie 1851; această scriere a constituit primul număr al unei reviste newyorkeze, The Revolution, lansată de Marx împreună cu prietenul sau, Joseph Weydemeyer. Eseul era o continuare la *Luptele de clasa în Franţa, 1848—1850,* care apăruse la Londra în Neue Rheinische Zeitung; în noua sa lucrare, Marx analiza situaţia de clasă care făcuse posibil ca o „mediocritate" ca Ludovic Napoleon să acapareze puterea. Lucrarea abundă în observaţii generale şi cuprinde unele dintre cele mai frecvent citate maxime ale lui Marx.

Procesul intentat unui grup de comunişti la Köln în 1852, cu prilejul căruia au fost produse probe menite să-l incrimineze şi pe Marx, l-a incitat pe acesta să demaşte contrafacerile poliţiei prusiene; cel mai important document, *Dezvăluiri privitoare la procesul comuniştilor de la Köln,* a apărut anonim la Basel în 1853. între 1853 şi 1862, Marx a contribuit cu articole pe probleme curente la New York Daily Tribune, parte dintre ele scrise de Engels, deşi au apărut sub semnătura lui Marx. Onorariile primite pentru ele nu-i ajungeau să-şi asigure existenţa, dar au contribuit cât de cât la atenuarea sărăciei crunte în care trăia familia Marx. Ani de-a rândul, le-au lipsit banii necesari pentru chirie, încălţăminte şi hârtie de scris; Marx era cu totul nepriceput în administrarea banilor, încât soţia sa, Jenny, era o clientă statornică a caselor de amanet. într-un rând,

Marx a încercat să obţină o slujbă de funcţionar la căile ferate, dar a fost respins din pricina scrisului său execrabil.

De-a lungul acestor ani, principala ocupaţie a lui Marx a fost elaborarea unei critici a economiei politice, începută în *Manuscrisele* sale pariziene din 1844. în răstimpuri, i se părea că se apropie de încheierea acestei lucrări, dar aspiraţia continuă spre perfecţiune îl împingea întruna să caute noi date şi noi surse, de natură să-i amelioreze ciorna. Criza economică din 1857 La făcut să redacteze o versiune revizuită, dar aceasta nu a fost niciodată încheiată şi a rămas până la sfârşitul vieţii sale nepublicată. Introducerea la această lucrare a fost publicată în 1903 de Karl Kautsky în Die Neue Zeit (Stuttgart) şi reprezintă cel mai complet şi mai important studiu al lui Marx privitor la problemele metodei în ştiinţele sociale. întreaga lucrare, intitulată *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie {Bazele criticii economiei politice),* a fost publicată la Moscova în 1939—1941, epocă neprielnică studiului academic. în 1953 a fost republicată în Berlinul de Est, dar nu a beneficiat de o examinare şi discutare temeinică decât începând cu anii ’60. Ea prezintă interes ca o mărturie a continuităţii gândirii lui Marx, de la *Manuscrisele pariziene* până la *Capitalul',* cuprinde, spre exemplu, o nouă teorie a muncii înstrăinate, care aruncă lumină asupra semnificaţiei acestei categorii în lucrările sale de maturitate.

în general, textul acestor *Grundrisse* arată că Marx nu-şi abandonase ideile antropologice din anii 1840, ci că a căutat să le traducă în termeni economici. Mai ştim, dintr-o scrisoare a sa, că metoda sa de lucru a fost influenţată de recitirea *Logicii* lui Hegel, din care se întâmplase să-i parvină un exemplar. Introducerea cuprindea un plan general al lucrării pe care intenţiona s-o scrie şi, cum acest plan este doar în parte realizat în *Capitalul,* s-a iscat o discuţie în jurul întrebării dacă sau în ce măsură Marx şi-a schimbat ulterior decizia. Studiile recente ale lui McLellan şi ale

altora au arătat însă limpede că nu sunt motive să

considerăm că a operat vreo schimbare esenţială. Cele trei volume ale *Capitalului,* care se ocupă de teoria valorii, a banilor, a plusvalorii şi a acumulării capitalului (volumul I), de circulaţie şi reproducţie (volumul II) şi de profit, rentă şi credit (volumul III), constituie doar o parte din structura plănuită iniţial, pe când *Grundrisse* este prima schiţă şi singura care acoperă întregul teren, adică oferă cea mai cuprinzătoare expunere de care dispunem a teoriei lui Marx. Aici se găsesc prima formulare a unor idei importante care apar apoi în *Capitalul* – de pildă, teoria ratei mijlocii a profitului şi distincţia dintre capitalul constant şi cel variabil –, precum şi unele teme care nu se mai regăsesc în operele ulterioare. Printre acestea se numără – în afară de secvenţa cea mai timpurie, unde sunt criticaţi Carey şi Bastiat – observaţiile privitoare la comerţul exterior şi piaţa mondială, precum şi pasajele filosofice, presărate pe parcursul lucrării, de factura celor din *Manuscrisele din 1844.* Publicarea *Bazelor* nu a schimbat sub vreun aspect esenţial imaginea de ansamblu a doctrinei lui Marx, furnizând, dimpotrivă, o dovadă în sprijinul exegeţilor care susţineau continuitatea inspiraţiei filosofice a lui Marx, şi nu al celor care postulau o ruptură radicală între teoriile sale antropologice din tinereţe şi liniamentele gândirii sale economice din anii de maturitate.

Din perioda redactării *Bazelor* datează şi o altă scriere economică a lui Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Contribuţii la critica economiei politice),* publicată cu ajutorul lui Lassalle, la Berlin, în 1859. Aici, Marx a expus pentru prima dată propria teorie a valorii, diferită de cea a lui Ricardo, deşi nu a dezvoltat-o până la capăt. Prefaţa la această lucrare este unul dintre cele mai frecvent citate texte ale lui Marx, deoarece cuprinde formularea cea mai concisă şi mai generală a ceea ce, mai târziu, avea să se numească „materialism istoric”.

în anii 1859-1860, Marx a investit multă energie într-o polemică cu Karl Vogt, un om politic şi naturalist german care, pe atunci, preda la Universitatea din Berna. Cauza imediată a polemicii

a constituit-o acuzaţia adusă de Marx lui Vogt – fără multe dovezi, dar, după cum evenimentele aveau s-o arate, corectă – de a fi uneltit în sprijinul lui Napoleon al III-lea în timpul războiului franco-austriac. Pe lângă aceasta, Vogt era exponentul unui materialism primitiv şi vulgar („Gândirea este o secreţie a creierului, aşa cum bila este o secreţie a ficatului"). Lucrarea lui Marx, *Herr Vogt,* publicată în 1860, îl acuză pe acesta de intrigă, calomnie şi dublu joc; astăzi, însă, ea nu mai prezintă decât un interes biografic.

2. Lassalle

în afară de Proudhon, principalul rival teoretic al lui Marx în anii 1860 a fost Lassalle, care, timp de mulţi ani, La eclipsat în ceea ce priveşte influenţa în lumea germană.

Ferdinand Lassalle (1825-1864) era fiul unui comerciant evreu din Wroclaw. A studiat filosofía şi filologia la Berlin şi Wroclaw în perioada 1843-1846 şi intenţiona să îmbrăţişeze o carieră academică. A devenit hegelian (dar nu în grupul Tinerilor Hegelieni), a citit literatură socialistă şi, de la o vârstă fragedă, a tras concluzia că este predestinat să devină un filosof eminent şi să schimbe situaţia socială din Germania. Multă vreme, însă, energiile Lau fost confiscate de afacerile personale. Se îndrăgostise de contesa Sophie von Hatzfeld, care era de aproape două ori mai vârstnică decât el, şi timp de zece ani La apărat cavalereşte, la nenumărate tribunale din Germania, interesele financiare împotriva soţului de care divorţase. Legat de această afacere, a fost arestat la începutul anului 1848 sub învinuirea de complicitate la sustragerea unor documente. După şase luni a fost eliberat, dar în noiembrie a fost din nou încarcerat, din pricina unor discursuri incendiare în sprijinul revoluţiei. între 1849 şi 1857 a trăit la Düsseldorf, timp în care a purtat corespondenţă cu Marx (prima dată se întâlniseră în 1848) şi a scris o amplă lucrare despre Heraclit *(Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos,* 1857); într-o scrisoare a sa către

Engels, Marx se pronunţă nefavorabil despre ea, apreciind-o drept o versiune diluată a părţii corespunzătoare din *Istoria filosofiei* a lui Hegel. În 1859, Lassalle a publicat o dramă cu subiect istoric, *Franz von Sickingen,* având drept personaj un cavaler din secolul al XVI-lea aflat în fruntea unei ligi ce propaga reforma în Germania; destinul său tragic era menit, pare-se, în intenţia autorului, să simbolizeze înfrângerea Revoluţiei de la 1848. Opera este impregnată de sentimente patriotice şi de credinţă în misiunea Germaniei. în 1860, Lassalle a scris articole despre Fichte şi Lessing, iar în 1861 şi-a publicat principala sa lucrare, *Sistemul drepturilor moştenite,* un tratat filosofic, istoric şi politic întâmpinat favorabil de lumea academică. În el, după ce rezumă istoria legilor romane şi germanice privitoare la succesiune, Lassalle abordează o problemă pe care o ridicase şi Savigny, şi anume: în ce împrejurări drepturile moştenite îşi pierd valabilitatea? Problema avea implicaţii transparente asupra vieţii politice curente, deoarece apărătorii privilegiilor invocau regula clasică potrivit căreia o lege nu se poate aplica retroactiv şi deduceau din ea că legile noi nu puteau stinge drepturile dobândite potrivit unor legi mai vechi. Contraargumentaţia lui Lassalle era, în esenţă, următoarea: drepturi dobândite sunt cele create de activitatea deliberată a unui individ; legea însă presupune tacit că ele sunt valabile doar atâta vreme cât astfel de drepturi sunt permise în general de sistemul juridic în vigoare, iar sistemul juridic îşi trage validitatea din conştiinţa naţiunii ca întreg. Dacă anumite legi mai recente interzic o anumită categorie de drepturi sau privilegii, individul nu poate invoca formula *lex retro non agit* spre a pretinde, de pildă, că el are dreptul să deţină sclavi sau iobagi sau că este scutit de impozite pentru simplul motiv că „aşa a fost dintotdeauna”. în felul acesta, Lassalle apăra legalitatea schimbărilor sociale care presupuneau abolirea privilegiilor.

Activitatea lui Lassalle ca om politic şi ideolog al mişcării muncitoreşti a debutat, propriu-zîs, în 1862 şi nu a durat (din pricina morţii timpurii) decât ceva

mai mult de doi ani. De acum trăia la Berlin şi lua parte activă la controversa constituţională din Prusia, atacându-i pe liberalii din Partidul Progresului (Deutsche Fortschrittspartei). în primăvara anului 1862 a publicat o adresă către muncitori, cunoscută mai târziu sub numele de *Arbeiterprogramm,* care a devenit expunerea clasică a vederilor sale; de asemenea, o cuvântare despre constituţie şi o prelegere despre Fichte.

Partidul Progresului se bucura de o puternică susţinere din partea claselor muncitoare; unul dintre liderii săi, EH. Schulze- Delitzsch, era promotor al societăţilor de amiciţie, al fondurilor de asigurări şi al cooperativelor de consum ca metode de ameliorare a soartei proletariatului în cadrul cooperării dintre capital şi muncă. Totuşi, unele grupuri erau nemulţumite de patronajul burgheziei liberale, iar unul dintre ele, din Leipzig, a apelat la Lassalle cu invitaţia de a-şi expune poziţia privitor la mişcarea muncitorească. Lassalle a răspuns în ianuarie 1863 printr-o *Scrisoare deschisă* care a devenit apoi un fel de cartă a partidului socialist muncitoresc german – *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* –, creat în luna mai a aceluiaşi an.

În acelaşi timp, după cum s-a aflat mai târziu, Lassalle a intrat în contact cu Bismarck, sperând, de bună seamă, să închege o alianţă cu conservatorii împotriva burgheziei. Mai târziu, într-un discurs rostit în Reichstag în 1878, Bismarck avea să declare că avusese mai multe întrevederi cu Lassalle la cererea acestuia, dar că nu a fost vorba de negocieri, pentru simplul motiv că Lassalle nu reprezenta nicio forţă politică şi nu avea nimic de oferit; pe Lassalle l-a descris însă ca pe un om inteligent şi un adevărat patriot.

Arbeiterverein nu a înregistrat succese notabile în timpul vieţii lui Lassalle, dar a reuşit să ajungă la circa o mie de membri şi a fost prima expresie politică independentă a clasei muncitoare germane. în august 1864, Lassalle şi-a pierdut viaţa la Geneva într-un duel legat de o fată de şaptesprezece ani, cu care voia să se însoare; familia ei aristocrată a refuzat să-l primească, fata însăşi sa răzgândit şi s-a

întors la logodnicul ei de mai înainte, iar Lassalle le-a trimis o scrisoare insultătoare care a prilejuit provocarea la duel şi moartea lui.

Marx şi Lassalle s-au întâlnit la Berlin în 1861 şi la Londra în anul următor. Nu s-au simpatizat niciodată; Marx nu i-a acordat încrederea sa şi l-a criticat în repetate rânduri în scrisori către Engels şi alţii, iar dezacordul politic în care se afla cu el a fost exprimat cel mai limpede în 1875, la peste un deceniu de la moartea lui Lassalle, în *Critica Programului de la Cot ba.* Antipatia şi iritarea reciproce aveau şi anumite temeiuri personale. Lassalle era un om cu aptitudini remarcabile, dar, în acelaşi timp, era şi un parvenit înfumurat şi întru câtva cabotin. în 1860, de pildă, îi scria unei femei de care fusese o vreme îndrăgostit o „confesiune” ce reprezintă o mostră de autoelogiere naivă. îşi zugrăvea în ea un portret de geniu adorat de popor, de conducător al unui partid revoluţionar (care, pe atunci, exista doar în închipuirea sa), un nou Robespierre, spaima duşmanilor săi, un bărbat de treizeci şi cinci de ani cu experienţa unui înţelept de nouăzeci şi posesor al unui venit anual de patru mii de taleri.

Totuşi, conflictele dintre Marx şi Lassalle nu erau cauzate în principal de antipatia reciprocă personală. Cei doi erau în dezacord aproape în toate chestiunile de conţinut: doctrina economică, tactica politică, atitudinea faţă de stat în general şi faţă de statul prusian în particular. În general, se poate spune că punctele asupra cărora vederile lor coincideau nu aveau nimic specific marxist. Dar iată în ce constau unele dintre disensiunile lor:

— în primul rând, diagnosticul economic privind situaţia proletariatului. Lassalle spunea în menţionata *Scrisoare deschisă* din 1863 că liberalii greşeau crezând că pot să elibereze clasa muncitoare prin mijloace precum fondurile de asigurări, cooperativele şi altele de acest fel, ceea ce, fireşte, era în concordanţă cu concepţia lui Marx. Lassalle însă mergea mai departe, încercând să-şi susţină poziţia prin invocarea aşa-numitei „legi de aramă a salariului”, potrivit căreia, atunci când salariile sunt

determinate de cererea şi oferta de muncă, ele gravitează inevitabil în jurul „minimului fiziologic” necesar pentru a-i ţine în viaţa pe muncitori şi pe copiii lor. Dacă, din indiferent ce motiv salariile cresc, clasele muncitoare vor avea mai mulţi copii, şi oferta de braţe de muncă, sporită în acest fel, va împinge salariile în jos; iar dacă salariile scad sub menţionatul minim, muncitorii vor avea mai puţini copii, cererea de muncă va depăşi oferta şi salariile vor urca. Acest cerc vicios este inevitabil câtă vreme nivelul salariilor este reglat de cerere şi ofertă.

Lassalle a preluat această doctrină, mai mult sau mai puţin fidel, de la Malthus şi Ricardo. Marx nu a profesat-o niciodată sub această formă şi cu toate că, uneori (mai ales în scrierile sale mai timpurii), a adoptat punctul de vedere că salariile tind cu necesitate spre minimul fiziologic, n-a acceptat raţionamentul desfăşurat în sprijinul lui de Lassalle, care acorda ponderea exclusivă factorului demografic în determinarea cererii şi a ofertei de forţă de muncă. Era, de altminteri, limpede că cererea şi oferta nu puteau fi măsurate în mod absolut, ci doar în raport cu tabloul economic de ansamblu, luând în considerare şi elemente cum sunt şi recesiunea, starea pieţelor mondiale,
progresul tehnic, proletarizarea ţărănimii şi a micii burghezii şi, în fine, efectul exercitat asupra salariilor de presiunea clasei muncitoare. în funcţie de împrejurări, aceşti factori însumaţi ar putea împinge salariile în sus sau în jos, dar, în orice caz, era simplist ca întreaga problemă să fie redusă la rata de natalitate a proletariatului existent. în plus, Lassalle se contrazicea în acelaşi document atunci când spunea că nevoile minime cresc pe măsura progresului general, astfel că nu se poate vorbi de o ameliorare a soartei muncitorilor comparând situaţia lor de acum cu cea din trecut; e posibil ca, în termeni absoluţi, muncitorii să câştige mai mult, dar totodată să o ducă mai prost în privinţa nevoilor lor totale. De aici rezultă că minimul nu este unul doar fiziologic, ci deopotrivă social şi cultural. Astfel înţeleasă, teoria „pauperizării relative” este apropiată de vederile lui

Marx aşa cum au fost exprimate de el în anii ’50 şi ’60;

— în al doilea rând, Lassalle diferă radical de Marx atunci când deduce din „legea de aramă a salariilor” că modalitatea corectă de emancipare a muncitorilor o constituie dezvoltarea cooperativelor de producţie, în care ei ar urma să primească salarii egale cu valoarea bunurilor pe care le produc. Cum proletarii nu pot crea aceste cooperative prin eforturi proprii, se impune ca statul să-i ajute prin instituţii de credit. Pentru ca acest lucru să se întâmple, muncitorii trebuie să fie capabili să exercite presiuni asupra statului, ceea ce nu pot face decât dacă există dreptul de vot universal, direct şi egal.

Acest program era în divergenţă cu teoria lui Marx sub cel puţin trei aspecte importante. În concepţia acestuia, dominarea economiei de către asociaţii ale producătorilor era o reiterare a utopiei lui Proudhon; unităţile de acest fel, chiar şi dacă ar aparţine muncitorilor, nu ar putea supravieţui într-o situaţie de concurenţă cum este cea existentă. Legile pieţei ar continua să acţioneze; ar continua să existe crize, falimente şi concentrarea capitalului. în orice caz, salariile n-ar putea fi niciodată egale cu valoarea bunurilor produse, deoarece o parte din această valoare se impune a fi alocată nevoilor publice, activităţilor neproductive necesare, rezervelor etc. în sfârşit, programul potrivit căruia statul ar urma să fie agentul emancipării clasei muncitoare era potrivnic ideii lui Marx, că statul este o armă de apărare a claselor privilegiate.

Lassalle critica teoria liberală a statului dintr-un punct de vedere hegelian; el scria în *Arbeiterprogramm* că, din punctul de vedere al burgheziei, singura funcţie a statului este de a proteja libertatea şi proprietatea indivizilor, astfel că, dacă n-ar exista infractori, nu i-ar rămâne nimic de făcut. De fapt, însă, statul era forma supremă de organizare umană, în care dobândeau realitate toate valorile umane, iar funcţia sa era de a conduce specia umană spre libertate; el constituia o unire a indivizilor într-o singură entitate morală şi instrumentul prin care omul urma să-şi împlinească

destinul. Scriind astfel de lucruri, Lassalle avea în minte statul prusian; spre deosebire de Marx, el era un patriot german şi vedea evenimentele din epoca sa, inclusiv războaiele, dintr-un punct de vedere naţional, şi nu din unul internaţionalist proletar. El considera unitatea Germaniei o chestiune de importanţă supremă şi credea că politicile lui Bismarck aveau să aducă mai mult folos decât prejudiciu; considera, de asemenea, că adevăratul antagonist al proletariatului era burghezia, astfel încât o alianţă cu conservatorii ar putea fi de dorit. Acest mod de gândire era diametral opus liniei generale a lui Marx, potrivit căreia, atunci când revendicările burgheziei liberale vin în conflict cu interesele elementelor conservatoare, feudale sau monarhiste, proletariatul trebuie să se alieze cu burghezia.

Baza filosofică a naţionalismului lui Lassalle transpare cel mai limpede din conferinţele sale despre Fichte, în care el spune că ideile acestuia întruchipează măreţia spirituală a poporului german. Strădania întregii filosofii germane urmăreşte depăşirea dualităţii dintre subiect şi obiect, reconcilierea spiritului cu lumea şi înstăpânirea „fondului lăuntric al spiritului” *(die Innerlichkeit des Geistes)* asupra realităţii. Fichte proclamase că misiunea poporului german este de a păşi în avangarda progresului uman şi de a îndreptăţi planul divin al creaţiei prin dobândirea independenţei naţionale. Germania nu era doar un aspect (în germană, *Moment)* necesar al istoriei universale, ci era menită să fie promotorul ideii de libertate de care depindea viitorul omenirii. Tocmai pentru că timp de secole Germania nu a avut o istorie proprie, ci a fiinţat ca o „pură inferioritate metafizică”, ea a devenit locul de naştere al ideii filosofice care şi-a propus să reconcilieze gândirea şi fiinţa.

> Germania, naţiune metafizică, şi-a asumat în istoria lumii, prin dezvoltarea sa şi prin desăvârşita concordanţă dintre istoria sa lăuntrică şi cea exterioară, destinul metafizic suprem şi şi-a conferit o onoare incomparabilă, aceea de a crea din conceptul spiritual de „naţiune” un teritoriu naţional şi de a-şi plămădi propria fiinţă din gândirea pură. Unei naţiuni metafizice îi

revine o sarcină metafizică, înfăptuire care nu sta mai prejos de creaţia divină. Spiritul pur nu doar informează realitatea care i se prezintă, ci creează un teritoriu, adevăratul sălaş al propriei sale existenţe. Nimic asemănător nu a mai existat de la începutul istoriei până în prezent. *{Die Philosophie Fichtes,* în E Lassalle, *Reden und Schriften,* Hans Feigl, 1920)

Concepţia fichtean-romantică despre stat şi naţiune avea precădere, în gândirea lui Lassalle, faţă de viziunea sa semimarxistă despre proletariat ca eliberator al lumii. El pare să-şi fi resimţit ca pe un stigmat originea evreiască, deşi nu făcea niciun efort să o ascundă. Obişnuia să spună că a detestat

¿întotdeauna două categorii de oameni – pe evrei şi pe literari – şi că, din nefericire, el însuşi facea parte din amândouă; şi nu scăpa niciun prilej de a-şi clama sentimentele patriotice. În pornirea sa de a proslăvi statul, unitatea organică a naţiunii şi întâietatea spirituală a Germaniei, el a fost, precum odinioară Fichte, un pionier al naţional-socialismului. Stilul sau bombastic şi profetic îl exaspera pe Marx în aceeaşi măsură ca dezacordurile lor teoretice. Succesul practic al lui Lassalle este însă incontestabil; insistenţa sa pe o mişcare proletară independentă a pus temeliile socialismului organizat în Germania. Printre marxiştii ortodocşi de mai târziu, opiniile despre el au fost împărţite. Mehring punea accentul pe antipatia personală a lui Marx faţă de Lassalle, minimalizând divergenţele politice şi teoretice dintre ei, pe când Kautsky susţinea că ideile despre socialism ale celor doi erau total diferite. În orice caz, este clar că orizontul teoretic al lui Lassalle, spre deosebire de cel al lui Marx, se mărginea la Germania; la fel se poate spune şi despre influenţa sa politică, dar, în această ţară, ea a fost realmente puternica şi de durată. Chiar şi mai târziu, după ce social-democraţia germana abandonase, în cele din urmă, programul lui Lassalle, spiritul acestuia mai era încă detectabil în partid, atât în tenta naţionalistă care persista dincolo de suprafaţă, cât şi în credinţa că aparatul de stat existent putea fi pus să servească interesele proletariatului.

începând de pe la mijlocul anilor ’60, Marx a fost mai puţin implicat în combaterea vederilor lui Lassalle decât în polemici cu alte şcoli de gândire dinăuntrul Internaţionalei, îndeosebi cu cele ale lui Proudhon şi Bakunin.

Asociaţia Internaţională a Muncitorilor, ca să-i menţionăm denumirea completă, a luat fiinţă la o adunare publică ţinută la Londra în septembrie 1864. Cu un an mai devreme, se înfiripaseră primele legături organizatorice între sindicatele britanice şi cele franceze, cu prilejul unor demonstraţii în sprijinul insurecţiei poloneze împotriva Rusiei. La adunarea din 1864, pe lângă delegaţii britanici şi francezi, au luat parte emigranţi germani, polonezi şi italieni şi s-a luat decizia creării unui organism internaţional de coordonare a luptei clasei muncitoare din diferite ţări. A fost ales un Consiliu General format din 34 de membri, avându-l ca preşedinte pe George Odger, un sindicalist londonez. Marx a fost ales în Consiliu, fiind desemnat secretar-corespondent pentru Germania; el a jucat, de asemenea, un rol de frunte în redactarea regulamentului şi a Discursului Inaugural. în acesta din urma erau descrise, pe scurt, situaţia şi acţiunile proletariatului european în perioada de după 1848. Se constatau o sărăcire tot mai accentuată a proletariatului şi o concentrare crescândă a proprietăţii, se spunea că totuşi s-au obţinut anumite succese pe linia reducerii orelor de muncă şi a dezvoltării mişcării cooperatiste, dar se sublinia că emanciparea economică a proletariatului depindea de cucerirea de către el a puterii politice. Aceasta se putea înfăptui doar prin acţiunea internaţională a muncitorilor, care alcătuiau o clasă cu interese comune independente de ţară sau naţionalitate. Ei nu luptau pentru înlocuirea privilegiilor existente cu altele, ci pentru a pune capăt dominaţiei de clasă. Textele aprobate nu cuprindeau totuşi revendicări revoluţionare exprese.

În cursul următorilor câţiva ani, Internaţionala s-a străduit, cu succes moderat, să-şi organizeze secţii în

diferite ţări europene; în afara teritoriului Marii Britanii, astfel de secţii au fost formate în diverse oraşe din Franţa, Belgia, Elveţia, îndeobşte pe baza unor organizaţii existente. Partidul lui Lassalle a rămas în afara Internaţionalei, în principal din pricina dezacordurilor privitoare la atitudinea sa fată de Bismarck şi de democraţia burgheză germană. Sindicatele britanice, dintre care unele au aderat la Internaţională, au continuat o politică separată proprie. Francezii din Internaţională erau în majoritatea lor proudhonişti şi şi-au exprimat dezacordurile cu Marx la congresele de la Geneva (septembrie 1866) şi Lausanne (septembrie 1867). Au obiectat, printre altele, împotriva discutării la întruniri a chestiunii poloneze şi a menţionării ei în manifeste; Marx, pe de altă parte, considera că independenţa poloneză era inseparabilă de cauza muncitorimii europene şi că sarcina cea mai urgentă consta în înfrângerea puterii reacţionare ţariste. Proudhoniştii, aidoma dascălului lor, erau neîncrezători în acţiunea politică, în general, şi rămâneau atasati credinţei lor în „mutualism”, considerat de Marx o pură utopie.

Regulamentul Internaţionalei era îndeajuns de îngăduitor spre a permite apartenenţa la ea a unor grupuri foarte variate. În afară de sindicatele britanice şi de proudhonişti, din ea au făcut parte, timp de câţiva ani, radicali francezi şi partizani de-ai lui Mazzini. Federaţia era laxă, Consiliul General neavând puteri executive asupra membrilor ei. Pe tot parcursul existenţei Asociaţiei, Marx a închinat o bună parte din timpul său activităţilor ei, cu trei obiective principale, care au devenit deosebit de evidente în anii următori constituirii. El voia ca Internaţionala să devină un organism centralizat care să poată impune secţiilor o politică uniformă; s-a străduit să determine adoptarea de către întreaga mişcare a bazelor ideologice elaborate de el însuşi; a sperat să facă din Internaţională o armă împotriva Rusiei. Cu tot prestigiul de care se bucura, el n-a izbutit să atingă niciunul dintre aceste obiective, iar linia politică susţinută de el a dus înăuntrul Internaţionalei la o ruptură care a constituit o cauză

importantă, deşi nu cea principală, a destrămării ei. Marx însuşi a luat parte la numai unul dintre congresele Internaţionalei, ultimul, ţinut la Haga în 18/2.

Criza economică din 1867 şi valul de greve din multe ţări europene au fost prielnice Internaţionalei; au fost create noi secţii ale acesteia în Spania, Italia, Olanda şi Austria, iar în Germania, paralel cu lassallienii, a fost creat, de către Liebknecht şi Bebel, un nou partid social-democrat; acesta n-a aderat formal la Internaţională, dar în chestiunile principale era mai apropiat de Marx. Influenţa proudhoniştilor a slăbit, iar la congresul de la Bruxelles din septembrie 1868, Internaţionala s-a pronunţat pentru trecerea în proprietate colectivă a pământurilor arabile, pădurilor, drumurilor, canalelor şi minelor şi s-a declarat în favoarea armei grevelor.

Anul 1869 a marcat zenitul activităţii şi influentei Internaţionalei, dar a fost totodată martorul sciziunii fatidice dintre figurile de frunte ale mişcării revoluţionare din secolul al XlX-lea, Marx şi Bakunin. Aceşti doi lideri aveau concepţii diametral opuse cu privire la strategie şi cu privire la teme precum clasa muncitoare, revoluţia, statul şi socialismul.

***

Mihail Aleksandroviei Bakunin (1814—1876) avea în urma sa un trecut politic aventuros atunci când a aderat la Internaţională, în 1869. Născut în gubernia Tver, într-o familie de aristocraţi, şi-a început studiile la o şcoală militară, pe care, însă, nu peste mult timp, a părăsit-o. A petrecut apoi câţiva ani la Moscova, unde a frecventat intelectuali care discutau despre viitorul Rusiei şi al lumii în lumina filosofici hegeliene a istoriei. Pentru o vreme, a fost hegelian conservator, crezând în raţionalitatea istoriei reale şi considerând că individul n-are dreptul de a-şi afirma subiectivitatea sa accidentală împotriva decretelor raţiunii universale. Curând, însă, a trecut în cealaltă extremă, mai potrivită, fără doar şi poate, cu temperamentul său. A plecat la

Berlin în 1840, unde s-a întâlnit cu Tineri Hegelieni şi s-a contaminat de ideile lor. Făcând apoi alte călătorii în Elveţia, Belgia şi Franţa, a venit în contact cu principalii autori socialişti ai vremii: Cabet, Weitling, Proudhon şi, în fine, Marx şi Engels. A cunoscut, de asemenea, numeroşi polonezi din emigraţia de după 1830 şi, de atunci, a acordat în scrierile sale o atenţie susţinută cauzei independenţei poloneze. În anii 1840 a făcut agitaţie în favoarea unei federaţii slave, idee pe care, mai târziu, a repudiat-o ca fiind ineficientă şi reacţionară. Niciodată însă n-a încetat să deteste Germania, la fel de violent cum Marx detesta Rusia.

Cei doi s-au ciocnit pentru prima dată în timpul Revoluţiei de la 1848, când, într-un articol din Neue Rheinische Zeitung, Bakunin a fost acuzat de a fi agent ţarist, o calomnie pe care ziarul a fost apoi nevoit s-o retracteze. Bakunin a luat parte activă la luptele revoluţionare de la Fraga şi Dresda; a fost condamnat la moarte în două rânduri şi, până la urmă, a fost expulzat în Rusia, unde a petrecut următorii doisprezece ani în temniţa şi surghiun. Din una dintre închisorile unde a stat a adresat tarului Nicolae I o stranie *Confesiune* (publicată pentru prima dată după Revoluţia din Octombrie), în care îşi exprima căinţa pentru activitatea sa subversivă, dar, în acelaşi timp, avertiza că situaţia cumplită din Rusia ar putea duce la revoluţie. În 1862 a fugit din Siberia în Japonia, apoi, *via* America, a ajuns la Londra. Cariera sa de anarhist teoretic şi practic datează din 1864, când a înfiinţat grupul clandestin cunoscut sub numele de Fraternité Internationale, o organizaţie laxă cuprinzând prieteni şi aderenţi de-ai săi, în principal din Spania, Italia şi Elveţia. În septembrie 1868 a creat o asociaţie făţiş anarhistă, Alliance Internationale de la Démocratie Socialiste, care a cerut să fie primită în Internaţională. Consiliul acesteia din urmă a refuzat să accepte Alianţa ca atare, dar în 1869 a fost de acord să poată adera secţii individuale ale acesteia, inclusiv cea din Geneva, din care facea parte Bakunin şi care era singurul grup bine organizat. De aici încolo, între Marx şi Bakunin a existat un conflict continuu în care

ar fi greu de despărţit animozităţile politice de cele personale. Marx s-a străduit din răsputeri să convingă pe toată lumea că Bakunin nu facea decât să se folosească de Internaţională pentru scopurile lui private, iar în martie 1871 a şi făcut să circule o scrisoare confidenţială în acest sens. El vedea, de asemenea, mâna lui Bakunin (pe care, după 1864, nu l-a mai întâlnit niciodată) în toate ocaziile în care câte o iniţiativă de-a sa se lovea de împotrivire în Internaţională. Bakunin, la rândul său, nu doar combatea programul politic al lui Marx, ci, după cum a scris în repetate rânduri, l-a considerat pe Marx un om neloial, ranchiunos, obsedat de putere şi hotărât să-şi impună propria autoritate despotică întregii mişcări revoluţionare. Marx, spunea el, avea toate calităţile şi toate defectele caracterului evreiesc; era extrem de inteligent şi bine documentat, dar era totodată un doctrinar înveterat şi înfumurat, un intrigant ros de o invidie morbidă pe toţi cei care, precum Lassalle, dobândiseră în viaţa publică o vizibilitate mai mare decât a lui.

Lăsând politica deoparte, istoria relaţiilor lui Marx cu Bakunin nu ni-l înfăţişează pe primul într-o lumină favorabilă. Acuzaţia sa, că Bakunin se foloseşte de Internaţională în scopuri personale, era lipsită de temei, iar sforţările sale de a-l expulza pe acesta din organizaţie au fost finalmente încununate de succes (în 1872), graţie, în principal, unei scrisori a lui Neceaev, pentru care Marx nu putea să nu ştie că Bakunin nu poartă nicio răspundere. Acesta, fireşte, milita pentru victoria propriilor idei în Internaţională, întocmai cum o facea şi Marx. La Congresul de la Basel din 1869, bakuniştii au izbutit să fie adoptată (contrar punctului de vedere al lui Marx) o propunere potrivit căreia abolirea dreptului de moştenire era declarată parte integrantă a revoluţiei sociale. începând din 1870, între diferitele secţii ale Internaţionalei disensiunile au luat amploare, iar în Elveţia, Spania şi Italia adepţii lui Bakunin au căpătat o pondere mai mare decât cei ai lui Marx. Ultimii ani de viată ai lui Bakunin au fost închinaţi în principal scrisului. În 1870, el a publicat *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale,*

iar în 1873, în limba rusă, singura sa lucrare de oarecare întindere, *Statalitate şi anarhie* (tradusă în franceză sub titlul *Etatisme et anarchie).* Aceasta era menită să constituie introducerea la o lucrare mai amplă (pe care nu a mai apucat s-o scrie) şi cuprindea toate ideile importante din perioada sa anarhistă. Ea constituie o culegere nesistematică de consideraţii pe o multitudine de teme: Europa şi politica mondială, Rusia, Germania, Polonia, Franţa, China, Revoluţia de la 1848, Comuna din Paris, atacurile împotriva comunismului şi diverse reflecţii filosofice.

Bakunin nu avea stofa de teoretician sau de fondator de sisteme. El deborda de o inepuizabilă energie revoluţionară, avea predilecţie pentru mobiluri distructive şi era însufleţit de un mesianism anarhist. Nu putea suporta situaţiile care necesitau calcule politice pe termen lung, manevre tactice şi alianţe de circumstanţă. Exprima, după cum singur era conştient, întregul spirit de revoltă care mocnea în rândul celor mai năpăstuite elemente ale clasei muncitoare, lumpenproletariatul şi ţărănimea nevoiaşă. Despre „comunismul de stat", adică cel al lui Marx, era de părere că se bucură de adeziunea muncitorilor mai ajunşi, relativ asiguraţi şi cu deprinderi burgheze, pe când el, Bakunin, avea priză la pauperii zdrenţăroşi care nu fuseseră corupţi şi care nu aveau nimic de pierdut. Evoca, în repetate rânduri, răscoalele lui Pugaciov şi Stenka Razin din Rusia, răbufniri stihiale şi instinctive ale ţărănimii deznădăjduite conduse de „briganzi" (vocabula îi aparţine). Adepţii lui Marx, declara el, dispreţuiau poporul; nu scrisese oare Lassalle că înăbuşirea răscoalei ţărăneşti din Germania secolului al XVI-lea a constituit o contribuţie importantă la progresul istoric? Marx şi Lassalle, pe care nu-i dezbina decât invidia personală a lui Marx, erau susţinătorii unui nou despotism de stat pe care l-ar genera inevitabil „socialismul ştiinţific" preconizat de ei.

întreaga doctrină a lui Bakunin era centrată pe cuvântul „libertate", pe când termenul „stat" condensa tot răul care se cerea alungat din lume. El accepta până la un punct teoria materialismului

istoric, în sensul că istoria umană depinde de „fapte economice” şi că ideile oamenilor sunt un reflex al condiţiilor materiale în care trăiesc. îmbrăţişa, de asemenea, materialismul filosofic (sub acest nume) bazat pe ateism şi respingea orice idee de transcendenţă. Era însă de părere că marxiştii absolutizau principiul, corect în sine, al materialismului istoric, transformându-l intr-un fel de fatalism care nu lăsa niciun loc în istorie voinţei individuale, revoltei spontane sau factorilor morali.

Susţinând primatul „vieţii” asupra „ideilor”, Bakunin repudia doctrina „socialismului ştiinţific”, potrivit căreia viaţa socială putea fi organizată pe baza unor scheme inventate de intelectuali şi impuse poporului. Propaganda politică sau morală putea convinge masele numai în măsura în care era în concordanţă cu ceea ce sălăşluia – doar că neexprimat – în minţile şi inimile lor. Nu folosea la nimic să luminezi poporul rus cu ajutorul unor teorii savante; el nu va accepta decât ceea ce, într-un fel, ştia deja, dar nu se pricepuse să articuleze. În general, ştiinţa era, în cele din urmă, o funcţie a vieţii şi nu putea revendica vreo supremaţie asupra altor manifestări ale acesteia. Ea era necesară şi merita tot respectul, dar nu era în măsură să surprindă fenomenele în deplinătatea lor, ci le reducea la abstracţii, ignorând individualitatea şi libertatea umană. Viaţa este creatoare, pe când stiinta este necreatoare şi reprezintă doar o fatetă a realităţii.

Ştiinţele sociale, în particular, care se aflau încă în faşă, nu puteau pretinde să prezică viitorul ori să impună idealuri omenirii. Istoria este un proces de creaţie spontană, nu rezultatul aplicării unor scheme ştiinţifice; ea se dezvoltă aidoma vieţii înseşi, într-o manieră instinctivă şi nesupusă raţiunii.

Ideea lui Bakunin privind revolta vieţii împotriva ştiinţei, deşi atenuată prin aprecieri pozitive despre valoarea cunoaşterii, avea să servească drept bază acelor versiuni ale anarhismului care vedeau în orice gândire academică o invenţie meşteşugită a intelectualităţii menită să-i justifice privilegiile sub pretextul superiorităţii mentale. Bakunin nu mergea atât de departe, dar arunca universităţilor reproşul

de a fi lăcaşuri ale elitismului şi pepiniere ale unei caste de privilegiaţi; în plus, avertiza că socialismul marxist ar duce la o tiranie a intelectualilor, mai odioasă decât toate pe care le-a cunoscut omenirea.

„Viaţa”, în accepţiunea lui Bakunin, este o năzuinţă de nestăvilit spre libertate pentru fiecare individ, fiecare comunitate şi întregul neam omenesc. Libertatea, la rândul său, presupune egalitatea nu doar în faţa legii, ci şi în realitate, adică în sens economic. Libertatea şi egalitatea sunt opuse sistemului de privilegii şi proprietăţii private protejate de puterea de stat. Statul este o formă istoriceşte necesară a vieţii în comun, dar nu este etern şi nu este o simplă suprastructură impusă „faptelor economice”; dimpotrivă, el este un factor esenţial în menţinerea privilegiilor, exploatării şi a tuturor formelor de aservire.

Statul, prin însăşi natura lui, înseamnă înrobirea maselor de către o minoritate privilegiată, despotică, fie ea sacerdotală, feudală, burgheză sau „ştiinţifică”.

> Orice star, chiar şi cel mai republican şi mai democratic, chiar şi statul pseudopopular imaginat de Marx, nu este, în esenţă, altceva decât guvernare a maselor de către o minoritate instruită şi, deci, privilegiată, care, pasămite, înţelege nevoile poporului mai bine decât şi le înţelege el însuşi. *(Statalitate şi anarhie}*

Din acest motiv, obiectivul revoluţiei nu constă în a transforma statul, ci în a-l aboli. Statul nu trebuie confundat cu societatea, el fiind un mijloc artificial de oprimare, pe când societatea este o prelungire firească a legăturilor instinctive care-i ţin laolaltă pe oameni. Abolirea statului nu echivalează cu abolirea oricărei forme de cooperare şi organizare; ea înseamnă că orice formă de organizare socială trebuie edificată integral pornind de jos, fără instituţii autoritare. Bakunin nu acceptă doctrina lui Stirner că în societatea viitorului fiecare îşi va urmări propriul interes privat; dimpotrivă, oamenii posedă o solidaritate naturală, instinctivă, care-i face capabili să se preocupe şi să se jertfească unii pentru alţii. Statul nu numai că nu întăreşte această solidaritate, ci i se opune; cel mult, el organizează solidaritatea claselor privilegiate, în măsura în care

acestea au ca interes comun perpetuarea exploatării. Atunci când mecanismul statului va fi nimicit, societatea se va organiza în mici comunităţi autonome care vor lăsa membrilor lor o libertate absolută. Eventualele unităti mai

[1]

mari se vor forma pe o bază riguros voluntară şi orice comună va avea posibilitatea să se retragă din federaţie oricând doreşte. Nicio funcţie administrativă nu va fi atribuită cu titlu permanent vreunui individ; toate ierarhiile sociale vor fi abolite, iar funcţiile guvernământului se vor topi complet în comunitate. Nu vor mai exista legi sau coduri, judecători, familia ca entitate juridică; nu se va mai putea vorbi de cetăţeni, ci doar de fiinţe umane. Copiii nu vor fi proprietatea părinţilor lor sau a societăţii, ci a propriilor euri, aşa cum le e sortit să fie; societatea le va purta de grijă şi, la nevoie, îi va despărţi de părinţi dacă există pericolul să fie pervertiţi sau ca dezvoltarea lor să fie stingherită. Va exista libertatea absolută de a împărtăşi orice păreri, fie ele şi false, inclusiv credinţe religioase; de asemenea, libertatea de asociere în vederea propagării propriilor vederi sau în orice alt scop. Delictele, dacă, în genere, vor mai exista, vor fi privite drept simptome de boală şi tratate în consecinţă.

Deoarece este clar că privilegiile se leagă de dreptul de transmitere prin testament a proprietăţii şi că statul serveşte la perpetuarea acestei întocmiri nedrepte, primul pas spre distrugerea sistemului actual constă în desfiinţarea dreptului de moştenire. Aceasta e calea spre egalitate, care este de neconceput fără libertate; iar libertatea este indivizibilă.

în lumina acestor principii, comunismul de stat al doctrinarilor germani – Marx, Engels, Lassalle şi Liebknecht – se vădeşte a constitui ameninţarea unei noi tiranii, a tiraniei unor autointitulaţi „oameni de ştiinţă” sub o nouă formă de organizare statală.

> Dacă există stat, există, inevitabil, şi dominaţie şi, deci, sclavie. Un stat fată sclavie, făţişă sau deghizată, este de neînchipuit; iată de ce noi suntem duşmani ai statului. *(Statalitate şi anarhie)*

Sub o formă sau alta, minoritatea va guverna asupra majorităţii.

Dar, afirmă marxiştii, această minoritate va fi formată din muncitori. Da, de bună seamă, din foşti muncitori, care, de îndată ce devin guvernanţi sau reprezentanţi ai poporului, încetează să mai fie muncitori şi încep să se uite de sus la masele muncitoare, de la înălţimea autorităţii de stat, astfel încât ei reprezintă nu poporul, ci se reprezintă pe ei înşişi şi pretenţia lor de a-i guverna pe alţii. Oricine are în privinţa asta vreo îndoială nu ştie nimic despre natura umană... Termenii de „socialist ştiinţific" şi „socialism ştiinţific" pe care-i întâlnim mereu în scrierile şi discursurile lassallienilor şi ale marxiştilor sunt suficienţi pentru a dovedi că aşa- numitul „stat popular" nu va fi altceva decât un despotism asupra maselor, exercitat de o nouă şi foarte restrânsă numeric aristocratic alcătuită din reali sau pretinşi „savanţi". Poporul, fiind neinstruit, va fi total exclus de la oficiul guvernării şi adunat cu forţa în turma celor guvernaţi. Halal emancipare... Ei [marxiştii] pretind că numai o dictatură – fireşte, a lor înşişi – poate aduce poporului libertatea; noi replicăm la asta că o dictatură nu poate urmări alt scop decât acela de a se autoperpetua şi nu poate genera decât robie în rândul poporului supus ei. Libertatea nu poate fi creată decât de libertate, adică de o răscoală a întregului popor, şi de libera organizare a maselor muncitoare de jos în sus. *(Statalitate şi anarhie)*

Pe scurt, obiectivul mişcării revoluţionare nu poate fi preluarea controlului asupra statului existent sau crearea unuia nou, deoarece, în acest fel, rezultatul ar compromite ideea. Din acelaşi motiv, mişcarea nu-şi poate pune nădejdea într-o luptă politică purtată în cadrul statului şi al instituţiilor parlamentare existente. Eliberarea nu poate fî obţinută decât printr-o unică răsturnare apocaliptică prin care să fie măturate de pe faţa pământului întregul aparat de stat, dreptul şi proprietatea privată. Din acest punct de vedere, revoluţia socială care urmează să izbucnească diferă în chip fundamental de toate predecesoarele ei şi, în special, de Revoluţia Franceză, care s-a transformat într-un despotism inspirat de mintea bolnavă a lui Rousseau. Despre Rousseau şi Robespierre, Bakunin vorbeşte cu aversiune; nu are lucruri prea măgulitoare de spus nici despre vreunul dintre gânditorii socialişti, cu excepţia lui Proudhon, singurul care cunoştea valoarea libertăţii.

Dar nu trebuie, oare, să existe totuşi o organizaţie de stat şi mijloace de constrângere sau îngrădire, astfel încât să fie limitată amploarea conflictelor, iar egoismul uman să fie strunit? Nu, răspunde Bakunin; tocmai pentru că există stat, chiar şi indivizii cei mai de soi, iesiti din masa omenirii, devin tirani şi călăi. Intr-o societate întemeiată pe libertate, chiar şi indivizii cei mai egoişti şi mai aplecaţi spre rele vor fi tămăduiţi de viciile lor; pentru că o societate fără stat şi fără privilegii este nu doar mai bună, ci este singurul mod de viaţă compatibil cu natura umană, care este spontană, creatoare şi neîngrădită. Anarhia este mai mult decât un ideal, este realizarea omului în conformitate cu menirea sa.

Aceasta, fireşte, nu înseamnă că ea este garantată de legile istoriei sau că este parte componentă a unui plan predestinat; ea este, în chip esenţial, operă voită a omului şi avem toate temeiurile de a crede că această vrere se va împlini. Bakunin credea cu tărie în instinctul revoluţionar natural al maselor şi examina problema în principal aşa cum se înfăţişa ea în Rusia. Revoluţia avea drept condiţie prealabilă necesară sărăcia şi deznădejdea extreme, plus idealul unei noi societăţi; acest ideal nu putea fi impus poporului din afară, ci trebuia să fie prezent deja în mod latent în el. Poporul avea nevoie nu de predicatori de idealuri inventate, ci de revoluţionari care să-l trezească din toropeală. Ruşii, ca popor, adică ţărănimea rusă, aveau adânc înrădăcinat în ei simţul anarhiei; ei simţeau că pământul aparţine tuturor şi că obştea sătească, zzzzr-ul, trebuie să fie pe deplin autonomă, şi erau, din fire, ostili statului. Acest simţ al lor era însă zăgăzuit de tradiţia patriarhală, de credinţa lor în ţar şi de faptul că /mr-ul absorbea personalitatea umană şi îi stânjenea dezvoltarea, în timp ce opiul religiei ţinea ţărănimea în robie spirituală. Drept urmare, obştile săteşti erau inerte şi izolate între ele; dar din sânul poporului se puteau ivi răzvrătiţi care să-l stârnească şi să trezească în el tendinţele naturale revoluţionare. De altfel, aceleaşi idealuri naturale mocneau şi printre săracii din alte ţări, după cum se putea vedea cel mai limpede în Italia, unde revoluţia anarhistă devenea

iminentă pe zi ce trece. Marea excepţie era Germania, unde se găseau întotdeauna puzderie de teoreticieni dispuşi să flecărească despre revoluţie, dar nu şi oameni care să se pună efectiv în slujba ei. Germanii erau adoratori din fire ai statului, bucuroşi deopotrivă să se supună şi să poruncească, încât nu este de mirare că nu s-au putut înălţa mai sus de socialismul de stat al unor Marx şi Lassalle sau că Germania lui Bismarck era în prezent bastionul reacţiunii mondiale. Imperiul Ţarist, indiferent ce ar spune Marx, nu putea fi comparat în această privinţă cu Germania; Rusia, de bună seamă, a căutat mereu să se amestece în treburile europene, dar cu foarte puţin succes.

Consideraţiile lui Bakunin despre Rusia nu constituie un tot coerent. Pe de o parte, el spune că slavii nu sunt capabili să formeze state şi că toate sistemele lor politice au fost create de străini. Pe de altă parte, însă, susţine că Rusia este nu numai un stat militar (prin contrast cu un stat comercial cum este Marea Britanic), ci şi că ea a dezvoltat un sistem în care interesele tuturor claselor şi activităţile industriale şi agricole în totalitatea lor sunt subordonate puterii centrale, astfel încât avuţia naţională nu este decât un mijloc de sporire a puterii statului. Legat de acest punct, Bakunin repetă o observaţie făcută deseori în cursul secolului al XlX-lea: primatul statului rus faţă de societatea civilă era atât de absolut, încât, în raport cu el, până şi deosebirea dintre clase era un lucru secundar. Este însă greu de înţeles cum se poate împăca aceasta cu teza că slavilor le lipseşte aptitudinea etatistă.

Din această scurtă prezentare a ideilor lui Bakunin, se vede clar că între el şi Marx existau mari deosebiri atât în sfera teoriei, cât şi în cea a tacticii revoluţionare. În afară de disputa dintre ei asupra conducerii Internaţionalei, fiecare dintre ei îl acuza pe celălalt de propensiuni dictatoriale. Pe lângă modul diferit în care răspundeau la întrebarea dacă Rusia (aşa cum susţinea Marx) sau Germania (cum susţinea Bakunin) reprezintă cartierul general al reacţiunii mondiale, ei se aflau în dezacord în privinţa mai multor puncte de importanţă capitală

pentru mişcarea socialistă.

Unul era acela că, potrivit convingerii lui Marx, apelul la abolirea imediată a dreptului de moştenire însemna a pune carul înaintea boilor, deoarece dreptul de transmitere testamentară a proprietăţii nu era decât un aspect particular al sistemului proprietăţii ca atare. În al doilea rând, Marx considera că statul nu este o sursă independentă a tuturor relelor sociale, ci doar un instrument de menţinere a privilegiilor existente. în acest punct, dezacordul dintre cei doi nu era esenţial, dat fiind că, la fel ca Bakunin, Marx considera că instituţiile politice existente trebuiau distruse, iar Bakunin era de acord că statul a apărut, istoriceşte, ca un instrument în slujba proprietăţii private, deşi mai susţinea în plus că, în decursul timpului, el devenise o forţă de sine stătătoare şi un bastion al sistemului de clasă. Disputa se reducea, aşadar, la întrebarea dacă revoluţia socialistă putea sau nu să se dispenseze de la bun început de orice formă de stat. Marx credea că statul viitorului se va ocupa nu de „guvernarea oamenilor”, ci de „administrarea lucrurilor”, adică de organizarea producţiei. În ochii lui Bakunin, aceasta echivala cu etatismul extrem; nu putea exista administraţie economică centralizată fără centralizare politică şi, deci, fără sclavie. În al treilea rând, planul strategic al lui Marx prevedea o activitate politică în cadrul sistemelor existente, parlamentare şi altele, şi permitea alianţe vremelnice cu burghezia democrată atunci când se întâmpla ca interesele ei să coincidă cu cele ale proletariatului; pe când, pentru Bakunin, singurul fel de activitate politică pe care revoluţionarii o puteau desfăşură consta în distrugerea tuturor formelor de organizare statală. în al patrulea rând, ideea bakuniană de activitate economică pe deplin liberă, desfăşurată de mici comune autonome, nu era considerată de Marx cu nimic mai bună decât o utopie proudhonistă, care era vulnerabilă la aceleaşi obiecţii: pe de o parte, că există o tendinţă obiectivă de centralizare a producţiei, iar pe de alta, că o economie compusă din unităţi de sine stătătoare ar reproduce în mod inevitabil sistemul concurenţei şi acumularea

capitalului.

Ideile lui Marx privitoare la aceste chestiuni au cunoscut modificări şi s-au maturizat pe parcursul unei lungi perioade. Abia după experienţa Comunei din Paris el a tras concluzia, care avea să ocupe un loc central în versiunea leninistă a marxismului, că aparatul de stat existent trebuie sfărâmat. Un discipol elveţian al lui Bakunin, pe nume Guillaume, a salutat aceasta ca însemnând convertirea lui Marx la anarhism; greşea însă, deoarece Marx a rămas convins de necesitatea unei administraţii economice centralizate, deşi credea că viitorul stat nu va avea şi funcţii politice. Este adevărat însă că Marx nu a explicat clar pe ce bază avea să se organizeze viaţa socială după ce va fi abolit statul şi întreaga economie va fi centralizată. Bakunin nu era decât superficial familiarizat cu economia politică, fiind convins că, odată ce oamenii se vor fi descotorosit de stat, vor intra în joc firească lor solidaritate şi propensiunea spre cooperare, iar conflictele de interese vor fi imposibile. El preconiza o democraţie în maniera cantoanelor şi satelor elveţiene, unde întreaga populaţie adultă se aduna din când în când spre a decide în chestiunile de interes comun; scrierile sale nu cuprind însă nicio indicaţie despre cum ar putea fi aplicată această practică la scara unei provincii, a unei ţări sau a lumii întregi, presupunând abolită democraţia reprezentativă.

în aceste dispute, forţa lui Marx rezida în sfera criticii economice şi în convingerea sa că un sistem de unităţi productive de sine stătătoare ar duce la reapariţia tuturor aspectelor negative ale economiei de piaţă. Bakunin, la rândul său, deţinea ca argument puternic critica etatismului inerent programului lui Marx. El ridica, astfel, o problemă cât se poate de reală, la care Marx nu dădea niciun răspuns, şi anume: cum se putea imagina o putere economică centralizată fără constrângere politică? Şi, apoi, dacă viitoarea societate va fi împărţită şi ea în conducători şi conduşi, cum va putea ea să evite recrearea sistemului privilegiilor de putere, care tinde în chip natural să se perpetueze? Aceste obiecţii aveau să fie reluate frecvent în criticile

anarhiştilor şi ale sindicaliştilor la adresa lui Marx. Este suficient de clar că Marx însuşi nu îşi imagina socialismul ca pe un sistem despotic în care aparatul de stat şi-ar păstra privilegiile pe baza monopolului asupra mijloacelor de producţie, dar fapt e că el nu a dat un
răspuns satisfăcător obiecţiilor bakuniene la acest punct, astfel că lui Bakunin trebuie să i se recunoască meritul de a fi fost primul care, pentru a spune aşa, a inferat leninismul din marxism.

Bakunin credea, cu naivitate, că oamenii, lăsaţi să se descurce singuri, s-ar comporta aşa cum trebuie şi ar trăi în armonie, deoarece răul nu venea de la oameni, ci din partea statului şi a proprietăţii private; el nu a explicat însă cum se face că omul, fiind bun de la natură, a ajuns să creeze un sistem atât de rău. Marx, în ceea ce-l priveşte, considera irelevantă şi naivă chestiunea bunătăţii naturale. El era preocupat de expansiunea prometeică a speciei umane prin stăpânirea crescândă a naturii şi credea că dezvoltarea personală nu avea sens decât în relaţie cu dezvoltarea speciei. El era departe de a fi un adept al despotismului, dar nu a izbutit să dea o replică acuzaţiei că despotismul era implicit cuprins în sistemul său.

Internaţionala I s-a destrămat în urma conflictelor intestine, pe de o parte, iar pe de alta, ca urmare a Războiului Franco-German şi a Comunei din Paris. Comuna nu a fost un vlăstar al [1]
Internaţionalei, cu atât mai puţin al marxiştilor din ea. Majoritatea liderilor ei erau blanquişti, iar aceia dintre membrii Internaţionalei care i s-au alăturat erau în cea mai mare parte proudhonişti. Marx şi-a dat seama din capul locului că este sortită eşecului, dar, după înfrângere şi după masacrarea comunarzilor, a scris o broşură intitulată *Luptele de clasă în Franţa^* în care, pe lângă omagiul adus eroismului lor, a analizat semnificaţia mişcării lor spontane din punctul de vedere al viitorului comunismului. Fiind, într-un anume sens, primul regim proletar din istorie, Comuna din Paris exemplificase, printr-un proces, ca să spunem aşa, natural, unele dintre principiile de bază ale viitoarei societăţi socialiste: înlocuirea armatei permanente

prin detaşamente de cetăţeni înarmaţi, transformarea poliţiei într-un organ popular, electivitatea tuturor magistraţilor şi funcţionarilor, un plafon maxim al salariului, învăţământ gratuit, separarea bisericii de stat şi exproprierea ei. Totuşi, Marx nu a considerat Comuna ca fiind specific socialistă sau proletară; în 1891, Engels s-a referit la ea ca la o dictatură a proletariatului, caracterizare care nu se întâlneşte nicăieri la Marx. (Denumirea ei este, pur şi simplu, sintagma franceză pentru Municipalitatea Parisului şi nu are nicio conotaţie ideologică.) într-o scrisoare din februarie 1881 către F. Domela Nieuwenhuis, Marx spunea în mod expres că majoritatea Comunei nu era socialistă şi că, pentru ea, singura linie de urmat corectă şi posibilă ar fi fost un compromis cu Guvernul de la Versailles în interesul poporului francez ca întreg.

înfrângerea Comunei a dat curaj reacţiunii din toată Europa şi a accentuat disensiunile care au dus la destrămarea Internaţionalei. Organizaţiile muncitoreşti din Franţa şi ? o ? ? ? ? Germania au fost supuse la hărţuieli, iar Internaţionala a pierdut sprijinul efectiv al sindicatelor britanice, care intraseră în ea din motive tactice, şi nu din raţiuni ideologice, şi aveau ca principală preocupare dobândirea pentru ele a unui statut legal în cadrul ordinii existente. La Conferinţa din septembrie 1871, Internaţionala a aprobat apelul lui Marx la îmbinarea acţiunii politice cu acţiunea economică a clasei muncitoare şi la crearea de partide muncitoreşti de sine stătătoare în toate ţările; Congresul de la Haga din septembrie 1872 a arătat că adepţii lui Marx reprezentau majoritatea în Consiliul General. Internaţionala era însă de acum slăbită în urma disensiunilor şi persecuţiilor şi nu era în măsură să îndrume organizaţiile muncitoreşti aflate în condiţii care difereau mult de la o ţară la alta. La propunerea lui Engels, Consiliul General şi-a transferat sediul la New York, unde organizaţia a mai supravieţuit câţiva ani înainte de a fi formal dizolvată în 1876. O Internaţională rivală creata de Bakunin şi adepţii săi s-a destrămat un an mai târziu; cu toate acestea, de-a lungul anilor 1870, anarhismul a fost

mai puternic decât marxismul nu doar în Spania şi Italia, ci şi în Franţa.

Lăsând deoparte conflictul de influenţe din sânul Internaţionalei, se poate spune că, începând din anii 1860, marxismul a fost cea mai importantă dintre ideologiile socialiste aflate în rivalitate, în sensul că, în întreaga lume, doctrinele şi programele îşi defineau poziţia în raport cu el. Marxismul oferea cel mai elaborat şi închegat corp de doctrină, iar aceasta s-a datorat în parte publicării în 1867, la Leipzig, a volumului întâi din *Capitalul* lui Marx. Acest volum relua, între altele, problemele discutate de Marx în *Critica economiei politice* (1859) şi dezvăluia resorturile exploatării prin analiza fenomenelor fundamentale ale economiei capitaliste: marfa, valoarea de schimb şi valoarea de întrebuinţare, plusvaloarea, capitalul, salariile şi acumularea. Teza fundamentală a *Capitalului* era că exploatarea derivă din vânzarea forţei de muncă de către muncitorii salariati. Forţa de muncă este o marfa de un fel aparte prin aceea că valoarea produsului ei este mult mai mare decât costul reproducerii muncitorului, adică al subzistenţei acestuia; iar exploatării ce derivă de aici i se poate pune capăt doar prin abolirea muncii salariate.

Marx intenţiona să încheie în scurt timp şi volumele al doilea şi al treilea ale lucrării. Volumul al doilea urma să analizeze circulaţia capitalului şi piaţa, pe când cel de-al treilea urma să trateze despre repartiţia profitului între diferitele grupuri de exploatatori, originea ratei medii a profitului, tendinţa de scădere a ratei profitului şi transformarea supraprofitului în rentă funciară. Părţi din aceste volume fuseseră scrise anterior publicării primului volum, dar, cu toate că a continuat să lucreze la ele până în 1878, Marx nu a mai apucat să le termine. După moartea sa, manuscrisele, sortate şi editate de Engels, au fost publicate în 1885, respectiv 1894, iar *Teoriile asupra plusvalorii* au fost publicate de Karl Kautsky ca al patrulea volum al *Capitalului)* în 1905-1910.

După destrămarea Internaţionalei şi din pricina noului reflux al speranţei într-o revoluţie europeană

apropiată, Marx s-a concentrat asupra muncii sale teoretice, atât cât i-au permis îmbolnăvirile frecvente, şederile la băi, dificultăţile pecuniare şi necazurile familiale. A citit enorm, dar, în ultimii ani ai vieţii, s-a aflat practic în imposibilitatea de a mai scrie; totuşi, a continuat să urmărească îndeaproape evoluţia socialismului european. În 1875, cele două partide muncitoreşti germane, lassallienii şi „eisenachienii”, au fuzionat formând Partidul Socialist din Germania. Programul adoptat de acesta a prilejuit o critică vehementă din partea lui Marx, sub forma unei scrisori adresate liderilor eisenachieni. *Critica Programului de la Gotba^* publicată pentru prima dată de Engels în 1891, relua obiecţiile făcute de Marx socialismului lassallian şi cuprindea formulări mai tranşante decât toate câte se găsesc în celelalte lucrări ale sale, pe probleme cum sunt statul, internaţionalismul şi natura autorităţii proletare. Repercusiunile acestui document asupra versiunii finale a menţionatului program au fost puţine, dar el a devenit unul dintre principalele texte invocate de stânga revoluţionară a Internaţionalei a Il-a împotriva reformismului şi revizionismului; folosirea în el a sintagmei „dictatura proletariatului” le-a venit cum nu se poate mai bine lui Lenin şi adepţilor săi. În 1880, Marx l-a ajutat pe Jules Guesde să întocmească proiectul de program al Partidului Muncitorilor din Franţa; în 1881—1882 a scris câteva scrisori privitoare la perspectivele revoluţiei în Rusia, care, ulterior, au prilejuit numeroase dezbateri şi dispute printre marxiştii ruşi.

Marx a murit la Londra la 14 martie 1883. Unele dintre manuscrisele lui au fost publicate postum de Engels, iar după moartea acestuia, în 1895, o mare cantitate de material a rămas în mâinile lui Bernstein şi Bebel, care n-au făcut prea mult spre a-l face cunoscut. Mehring a republicat unele articole din anii 1840, devenite între timp greu accesibile, şi, în plus, a publicat manuscrisul disertaţiei de doctorat a lui Marx, deşi fără notele preliminare. Eduard Bernstein a publicat părţi din *Ideologia germană.* Prima ediţie a corespondenţei lui Marx, scoasă de Mehring şi Bernstein, era lipsită de acurateţe şi

incompletă. Kautsky, după cum am menţionat deja, a publicat *Teoriile asupra plusvalorii* şi (în 1903) Introducerea la *Grundrisse.* David Riazanov, care a depus o muncă asiduă de adunare de manuscrise şi scrisori răzleţite şi de publicare a lor sub o formă îngrijită, a creat Institutul „Marx-Engels” din Moscova, pe care l-a condus până în 1930. El a inaugurat şi marea ediţie critică a operelor lui Marx şi Engels (MEGA), care, deşi niciodată încheiată, a făcut disponibile mai multe texte până atunci necunoscute, inclusiv *Ideologia germană* în întregime, *Manuscrisele pariziene* din 1844 şi *Dialectica naturii* a lui Engels.

* * *

Engels i-a supravieţuit lui Marx doisprezece ani. În cursul lungii lor perioade de prietenie şi colaborare, el s-a mărginit să rămână în umbra lui Marx, considerându-l pe acesta fondatorul socialismului ştiinţific şi minimalizându-şi cu modestie propria contribuţie. Cu toate acestea, generaţiile ulterioare de marxişti sau folosit în expunerea şi susţinerea doctrinei lor mai mult de scrierile lui Engels decât de cele ale lui Marx, exceptând, fireşte, volumul I al *Capitalului.* Engels era un om cu vaste cunoştinţe şi de o remarcabilă capacitate intelectuală. Pe lângă istorie, politică şi filosofic, cărora le-a dedicat cea mai mare parte din timpul său, el a scris numeroase articole pe probleme militare şi despre anumite aspecte tehnice ale operaţiilor de război curente, iar în plus a urmărit evoluţiile din ştiinţele naturii din punctul de vedere al crezurilor sale filosofice. Scrisul său este mult mai prietenos la lectură decât cel al lui Marx; el a încercat în repetate rânduri să expună principalele idei ale socialismului ştiinţific într- o formă larg accesibilă, iar lucrările sale au fost asiduu citite de către socialişti de pretutindeni.

Prima sa lucrare importantă de după 1848 a fost *Der deutsche Bauernkrieg [Războiul ţărănesc german,* 1850), în care scrie despre răscoala din secolul al XVI-lea condusă de Thomas Münzer. Bazându-se pe istoria lui Wilhelm Zimmermann,

publicată în anii 1840, această lucrare a încercat să interpreteze cea mai populară răscoală din istoria germană în termenii luptei de clasă şi a sugerat analogii între aceasta şi situaţia revoluţionară din anii 1848—1849. Vederile lui Engels despre evenimentele din aceşti doi ani, la care el însuşi a luat parte, au fost rezumate într-un şir de articole publicate în 1851-1852, sub semnătura lui Marx, în New York Daily Tribune, sub titlul *Revoluţie şi contrarevoluţie în Germania^* ele au fost publicate pentru prima dată în volum (atribuit tot lui Marx) în 1896.

Una dintre cele mai cunoscute lucrări ale lui Engels este *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft,* cunoscută sub titlul mai scurt de *Anti-Dühring* (1878). Dühring, care era orb, a fost concediat de la lectoratul pe care îl deţinuse la Universitatea din Berlin din pricina atacurilor sale vehemente la adresa filosofici academice. Scrierile sale se bucurau de popularitate printre social-democraţii germani şi, pentru un timp, el a fost considerat unul dintre principalii teoreticieni ai partidului. Engels, care a socotit nocivă influenţa lui Dühring, i-a atacat vederile într-o lucrare acut polemică în care a făcut şi o expunere clară a materialismului dialectic ca bază a economiei politice marxiene şi a socialismului ştiinţific ca opus tradiţiei utopice. *Anti-Dühring* a devenit un fel de manual marxist după ce Dühring însuşi fusese cu totul uitat (deşi propagandiştii nazişti aveau să-i reactualizeze memoria având în vedere atitudinile lui antisemite).

După moartea lui Marx, Engels, care, în 1870, se mutase la Londra, a dedicat mult din energia sa editării părţilor din *Capitalul* rămase în manuscris, dar a compus şi lucrări filosofice proprii. în 1886 a publicat în Die Neue Zeit eseul *Ludwig Feuerbach şi sfârşitul [Ausgang] filosofici clasice germane,* unde punea în legătură socialismul ştiinţific cu tradiţia intelectuală germană; această lucrare se numără şi ea printre cele mai populare expuneri ale marxismului. Ea a fost republicată în formă de carte în 1888, împreună cu *Tezele despre Feuerbach* ale lui Marx, care până atunci nu văzuseră lumina

tiparului.

O altă lucrare clasică a lui Engels este *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* (1884). Ea foloseşte pe larg cercetările lui Lewis H. Morgan, care a analizat pentru prima dată în mod sistematic societatea primitivă pe baza observării directe a indienilor nord-americani şi a schiţat în *The Ancient Society* (1877) o teorie a etapelor de dezvoltare a omenirii de la sălbăticie la civilizaţie. Folosind această cercetare şi altele, Engels s-a străduit să prezinte originile instituţiilor de bază ale vieţii civilizate.

La începutul anilor ’70, Engels a conceput un plan de critică a materialismului vulgar, în care-şi propunea să aplice metoda dialectică la investigaţia ştiinţifică. Intre 1875 şi 1882 a scris câteva capitole şi note pentru această lucrare, dar n-a reuşit să o încheie. Tot acest material, în parte finisat, iar în parte rămas în ciornă, a fost publicat pentru prima dată la Moscova în 1925 sub titlul *Dialectica naturii.*

Lucrările menţionate aici constituie acea parte din scrierile lui Engels – o mică parte din întreg – care a fost citită de mulţi oameni, graţie caracterului său sistematic şi permanenţei temelor discutate în ea. Alături de *Capitalul^* aceste lucrări constituie sursa de bază din care trei sau patru generaţii de cititori şi-au asimilat cunoştinţele despre socialismul ştiinţific şi fundalul său filosofic.

Engels a murit la Londra la 5 august 1895. Spre deosebire de Marx, nu a fost înmormântat acolo; conform propriei sale dorinţe, a fost incinerat, iar urna cu cenuşa sa a fost aruncată în mare în largul promontoriul ui Beachy Head.

XII

CAPITALISMUL CA LUME DEZUMANIZATĂ. NATURA EXPLOATĂRII

1, Controversa privitoare la relaţia dintre Capitalul *şi scrierile din tinereţe ale lui Marx*

Teoria lui Marx despre funcţionarea şi perspectivele economiei capitaliste nu poate fi studiată izolat de ideile sale antropologice şi de cele de fîlosofia istoriei. El a conceput un sistem teoretic general care cuprinde totalitatea activităţii umane în diferitele ei sfere interdependente. Comportamentul oamenilor din toate epocile – fie el activ sau pasiv, intelectual, estetic sau de muncă – trebuie înţeles în integralitatea lui, altminteri nu va fi înţeles deloc. *Capitalul* reprezintă culminaţia unui şir de lucrări în care Marx a aplicat teoria sa de bază privind dezumanizarea la fenomenele producţiei economice şi schimbului. „Criticile” lui succesive – *Manuscrisele de la Paris* din 1844, *Mizeria filosofici* (1847), *Muncă salariată şi capital* (1849), *Grundrisse* (18571858), *Critica economiei politice* (1859), în fine, *Capitalul* însuşi (1867) – sunt versiuni din ce în ce mai elaborate ale aceleiaşi idei, care poate fi formulată astfel. Trăim într-o epocă în care dezumanizarea omului, adică înstrăinarea dintre el şi creaţiile sale, a evoluat până la un punct în care duce cu necesitate la o răsturnare revoluţionară; aceasta îşi va avea sorgintea în interesul particular al clasei care suferă cel mai mult de pe urma dezumanizării, dar va avea ca efect recâştigarea de către întreaga omenire a propriei umanităţi.

Fără îndoială că terminologia lui Marx şi modul său de expunere au suferit schimbări între 1844 şi 1867 şi s-a discutat mult în ce măsură acestea reflectă schimbări intervenite în ideile sale. În particular, s-a sugerat că teoria „reaproprierii esenţei generice”, care deţine un loc proeminent în textele din 1843— 1844 şi implică o viziune normativă, antropologică, a fost ulterior abandonată de Marx în favoarea unei abordări structurale.

Unii exegeţi, precum Landshut şi Meyer, Popitz şi Erich Fromm, consideră că scrierile mai timpurii exprimă o teorie filosofică mai bogată, mai universală şi că, prin comparaţie, cele de mai târziu se plasează într-un orizont intelectual mai îngust. Mulţi alţii, în schimb, printre care Sidney Hook, Daniel Beli şi Lewis Feuer, susţin că în evoluţia ideilor lui Marx a intervenit, la un anumit moment, o ruptură şi că între *Manuscrise* şi *Capitalul* deosebirea este nu doar de cuprindere, ci şi de substanţă; această poziţie este contestată de critici precum Calvez, Tucker, McLellan, Fetscher şi Avineri. O întrebare distinctă, dar înrudită, este aceea dacă, în ciuda atacurilor adesea vehemente ale lui Marx împotriva lui Hegel, ideile sale şi-au avut obârşia în surse hegeliene şi dacă, sub acest aspect, a avut loc sau nu o cotitură în evoluţia sa intelectuală. Croce, Lowith şi Hook susţin că, după 1844, Marx s-a despărţit de hegelianism, pe când Lukăcs, Fetscher, Tucker şi Avineri consideră că a continuat să se inspire din acesta până la sfârşitul vieţii. Aceste vederi sunt deopotrivă compatibile cu abordarea simpatetică sau cu una nesimpatetică a oricărei „etape” particulare a gândirii lui Marx sau a gândirii lui în ansamblu. Există şi critici precum Jordan, care cred că relaţia lui Marx cu Hegel a trecut prin diferite faze: o scurtă perioadă de fascinaţie ar fi fost urmată de o critică radicală şi de abandonarea aproape totală a hegelianismului, dar, ulterior, Marx ar fi revenit la un punct de vedere intermediar.

Literatura acestei controverse a căpătat deja proporţiile unei biblioteci considerabile, iar noi nu vom putea aici să urmărim în amănunt toate

argumentările. în schimb, putem enunţa pe scurt de ce autorul cărţii de fată este de acord cu cei ce consideră că în gândirea lui Marx nu există nicio discontinuitate şi că, de la început până la sfârşit, el s-a inspirat în esenţă din filosofia hegeliană.

Trebuie înţeles limpede că întrebarea nu este dacă, în decursul celor patruzeci de ani în care a scris, Marx s-a schimbat cu ceva sau nu, pentru că e cât se poate de evident că s-a schimbat în numeroase privinţe. întrebarea nu este nici dacă întreaga substanţă a *Capitalului* poate fi găsită în *Manuscrisele pariziene,* presupunând că cineva s-ar osteni îndeajuns să o caute în ele, pentru că un marxism fără teoria valorii şi a plusvalorii nu este acelaşi cu marxismul care cuprinde această teorie elaborată, întrebarea e doar dacă acele aspecte ale gândirii sale din tinereţe, pe care, ulterior, Marx le-a abandonat, sunt îndeajuns de importante pentru a îndreptăţi teza unei rupturi intelectuale şi dacă teoria valorii şi consecinţele ei constituie o inovaţie fundamentală, fie opusă filosofici lui Marx din anii ’40, fie neanticipată în niciun fel în ea. La această întrebare, eu aş răspunde în felul următor.

Inovaţia fundamentală adusă de *Capitalul* rezidă în două puncte care implică o viziune total diferită despre societatea capitalistă decât cea a economiştilor clasici cu teoria lor privind valoarea „muncă”. Primul constă în faptul că ceea ce muncitorul vinde nu este munca lui, ci forţa lui de muncă, iar cel de-al doilea, că munca are două aspecte, unul abstract şi celălalt concret. Dar această viziune nu este decât versiunea finală a teoriei lui Marx despre dezumanizare, teorie schiţată pentru prima dată în anii 1843—1844. Exploatarea constă în aceea că muncitorul îşi vinde forţa de muncă şi, astfel, se privează de propria-i esenţă; procesul de muncă şi rezultatele lui îi devin străine şi ostile, echivalând cu o privare de umanitate în loc de o împlinire a acesteia. În al doilea rând, odată ce a descoperit dubla natură a muncii, aşa cum se exprimă ea în opoziţia dintre valoarea de schimb şi valoarea de întrebuinţare, Marx are posibilitatea de a defini capitalismul ca pe un sistem în care singurul

obiectiv al producţiei este sporirea nelimitată a valorii de schimb; întreaga activitate umană devine astfel subordonată unui scop nonuman, creării a ceva ce omul, ca atare, nu poate asimila, pentru că doar valoarea de întrebuinţare poate fi asimilată. întreaga comunitate este astfel aservită propriilor produse, unor abstracţii care i se înfăţişează ca o putere exterioară, străină. Deformarea conştiinţei şi înstrăinarea suprastructurii politice sunt consecinţe ale acestei înstrăinări fundamentale care este înstrăinarea muncii; aceasta însă nu trebuie interpretată drept o „greşeală" a istoriei, ci drept o premisă necesară a viitoarei societăţi de fiinţe libere ajunse în postura de a stăpâni procesul fundamental al vieţii lor.

Capitalul poate fi, aşadar, privit drept o continuare logică a vederilor celor mai timpurii ale lui Marx, continuitate pe care, de altfel, o atestă referirea făcută de el, în Postfaţa la ediţia a doua a volumului I (1873) al acestuia, la criticile pe care le formulase împotriva lui Hegel „acum aproape 30 de ani", adică, fără îndoială, tocmai în *Manuscrise.*

Ce-i drept, expresii precum „dobândirea de către om a esenţei sale generice" şi „reconcilierea dintre esenţă şi existenţă" nu se întâlnesc în scrierile lui Marx de după 1844. Cea mai bună explicaţie a acestui fapt o constituie, aşa cum am văzut, controversa sa cu „adevăraţii socialişti" germani, care considerau nu doar socialismul ca atare, ci şi mişcarea spre el o cauză a întregii omeniri şi îşi puneau nădejdea în acţiunea tuturor claselor, nu doar a proletariatului, cu interesele lui speciale. Marx, însă, odată ajuns la concluzia că socialismul se va înfăptui nu prin sentimente umanitare, ci prin paroxismul luptei de clasă şi, la nevoie, prin forţă revoluţionară, a încetat să mai folosească expresii care puteau să sugereze ideea solidarităţii claselor sau să implice că lumea putea fi transformată prin idealuri şi emoţii situate deasupra duşmăniei dintre clase. Intenţia sa originară rămânea însă aceeaşi. A continuat să creadă că socialismul priveşte întreaga omenire şi că, prin înfăptuirea lui, vor fi suprimate clasele şi privilegiile; şi, cu toate că, după cum e şi

firesc, Marx era mişcat în special de asuprirea clasei muncitoare, el a analizat procesul de dezumanizare şi reificare şi din punctul de vedere al capitaliştilor.

Ideea regăsirii de către om a propriului sine este, de fapt, cuprinsă în cea de înstrăinare, pe care Marx a continuat s-o utilizeze; căci înstrăinarea nu este altceva decât un proces prin care omul se deposedează de ceea ce este cu adevărat propria-i umanitate. O astfel de exprimare presupune, fireşte, că noi ştim ce este „cu adevărat" omul, în opoziţie cu ceea ce este el în sens empiric; că ştim care este conţinutul naturii umane concepute nu ca un ansamblu de trăsături determinabile empiric, ci ca un ansamblu de exigenţe ce trebuie satisfăcute spre a-i face pe oameni autentic umani. În lipsa unui asemenea standard, fie cât de vag, cuvântul „înstrăinare" e lipsit de sens. Prin urmare, când Marx foloseşte acest termen, el presupune, în mod expres sau nu, o normă de umanitate anistorică sau preistorică. Aceasta nu înseamnă însă o colecţie de calităţi permanente, neschimbătoare, care definesc un ideal arbitrar, ci o concepţie despre condiţiile de dezvoltare care îi abilitează pe oameni să-şi afirme plenar puterile creatoare, neîncătuşaţi de trebuinţe materiale. împlinirea umanităţii nu are la Marx sensul de atingere a unei imaginare perfecţiuni finale, ci pe acela de eliberare definitivă a omului de starea care-i împiedică dezvoltarea şi-l face sclavul propriilor opere. Ideea eliberării de înstrăinare şi, deci, însăşi ideea de înstrăinare reclamă o prealabilă judecată de valoare şi o idee preliminară despre ce înseamnă „umanitatea".

Termenul „înstrăinare" se întâlneşte încă frecvent în *Grundrisse* (1857—1858), dar mai puţin frecvent în scrierile lui Marx ulterioare acesteia, iar în *Capitalul* abia ici şi colo. Aceasta este însă o schimbare de limbaj, şi nu una de substanţă; deoarece procesul prin care munca omului şi produsele acesteia îi devin acestuia străine este descris în *Capitalul* în termeni care arată clar că Marx avea în minte acelaşi fenomen cu cel descris în *Manuscrise.*

Este important de observat în criticile din tinereţe

ale lui Marx la adresa lui Hegel că el nu identifică niciodată înstrăinarea cu exteriorizarea, adică cu procesul de muncă prin care puterea şi iscusinţa umane sunt convertite în produse. Ar fi, de bună seamă, absurd să se vorbească despre abolirea înstrăinării în acest sens, deoarece în toate împrejurările imaginabile oamenii vor trebui să cheltuiască energie pentru a produce lucrurile de care au nevoie. Hegel, după cum am văzut, identifica de fapt înstrăinarea cu exteriorizarea şi, ca atare, nu putea concepe reconcilierea finală a omului cu lumea decât ca abolire a obiectivităţii obiectului. Pentru Marx, în schimb, faptul că oamenii îşi „obiectivează" puterile nu înseamnă că ei devin mai săraci prin orice şi oricum ar produce; dimpotrivă, munca prin ea însăşi este o afirmare, şi nu o negare a umanităţii, fiind principala formă a procesului nesfârşit de autocreare a omului. Doar într-o societate dominată de proprietatea privată şi de diviziunea muncii, activitatea productivă este o sursă de mizerie şi dezumanizare, iar munca îl mutilează pe lucrător în loc să-l îmbogăţească. După ce se va fi pus capăt muncii înstrăinate, oamenii vor continua să-şi exteriorizeze şi să-şi „obiectiveze" puterile, dar vor fi în măsură să- şi aproprieze munca propriilor mâini ca pe o expresie a capacităţii lor colective.

Tot aşa, nu pare să existe nicio contradicţie între elogiul adus de tânărul Marx autoafirmării de care muncitorul productiv are sau poate avea parte şi teza din volumul al treilea al *Capitalului* că, în viitor, progresul va consta în reducerea treptată a muncii necesare, adică presupusă de satisfacerea nevoilor fizice elementare. Timpul astfel economisit nu urma a fi risipit în trândăvie, ci folosit pentru activitatea creatoare liberă, pentru truda tenace, captivantă, care, pentru Marx, era cea exemplificată de artist. Omul urma să-şi afirme în continuare umanitatea sub

J

forma muncii, dar cheltuind mai puţin timp pentru producerea de hrană, îmbrăcăminte şi obiecte de mobilier şi din ce în ce mai mult pentru produse ale artei şi ale ştiinţei.

Există temeiuri solide şi în favoarea afirmaţiei că Marx şi-a 1 > > păstrat în continuare ideea,

exprimată în 1844, că, în cunoaştere, omul se raportează la natură nu aşa cum este ea în sine, ci prin medierea unui sistem de trebuinţe socialmente create. în una dintre ultimele sale lucrări, un comentariu (scris în 1880) la manualul de economie politica al lui Adolph Wagner, el susţine că omul priveşte lumea exterioară ca pe un mijloc de satisfacere a nevoilor sale, şi nu doar ca pe un obiect al contemplaţiei, şi că tot ceea ce percepe în ea şi exprimă în limbaj, cu alte cuvinte, toate categoriile lui conceptuale, stau în legătură cu cerinţele lui practice. De aici se vede clar că Marx nu a acceptat niciodată concepţia potrivit căreia lumea, în sine, este simplu reflectată în mintea oamenilor şi că imaginile astfel înregistrate sunt apoi transformate în concepte abstracte.

Se poate susţine, pe de altă parte, că imaginea romantică a omului care îşi redobândeşte unitatea cu natura nu mai apare în scrierile lui Marx de după 1844 şi ar putea să pară că, începând cu *Grundrisse,* el s-a reorientat spre un punct de vedere utilitar sau asemănător acestuia. în una dintre numeroasele sale descrieri (de felul celor ce se întâlnesc deopotrivă în *Manifestul comunist* şi în *Capitalul}* ale rolului uriaş jucat de capitalism în progresul civilizaţiei, se spune că abia capitalul le-a permis pentru prima dată oamenilor să-şi „aproprieze" natura într-un mod universal, adică s-o trateze ca pe un obiect de întrebuinţare, şi nu în chip idolatru. Dar, şi în acest caz, cu greu s-ar putea vorbi despre o schimbare radicală de viziune. Marx însuşi nu a împărtăşit despre natură viziunea idolatră, pentru distrugerea căreia spunea că meritä lăudat capitalismul, şi nici nu a considerat că oamenii ar trebui să adore lumea în starea ei primordială, nedomesticită. El credea că omul percepe şi organizează lumea în conformitate cu nevoile sale şi că, pe măsură ce omenirea progresează, natura devine mai umanizată, mai îmblânzită şi mai puţin imprevizibilă. Modul de exprimare a acestei viziuni a putut să se schimbe, nu însă şi fondul ei.

După cum am spus deja, publicarea lucrării *Grundrisse* a şubrezit în bună măsură poziţia celor ce susţineau că, în evoluţia ideilor lui Marx, există o discontinuitate majoră. în particular, a reieşit cu claritate că teoria sa despre valoare şi bani se îmbina armonios cu conceptul său de înstrăinare. El realiza

aici, de bună seamă, o sinteză între două tradiţii de gândire separate: cea hegeliană şi cea a economiştilor britanici clasici, pe care se apucase să-i studieze încă de pe vremea şederii sale la Paris. De fapt, una dintre cele mai mari reuşite ale sale a fost aceea de a fi exprimat teoria înstrăinării, preluată de la Bauer, Feuerbach şi Hess, în categorii conceptuale pe care le-a preluat, deşi cu modificări substanţiale, de la Ricardo.

2. *Tradiţia economică clasică şi teoria valorii*

Teoria valorii, care formează miezul *Capitalului^* are o istorie care poate fi urmărită până în vremea lui Aristotel. Ea prezenta interes atât din raţiuni teoretice, cât şi din raţiuni practice. Problema teoretică era următoarea: dat fiind că bunurile sunt schimbate între ele în proporţii determinate, trebuie să existe o proprietate care le face cantitativ comparabile, în ciuda deosebirilor calitative dintre ele; care este, aşadar, acest element comun care reduce multiplicitatea lucrurilor la o unică măsură? Problema practică, amplu dezbătută de-a lungul Evului Mediu, era cea a „preţului just". Deşi exprimată în termeni normativi – cum se poate determina preţul just al unui anume articol? ea este, de fapt, identică cu întrebarea: cum trebuie definite condiţiile

J

„schimbului echivalent", în care cumpărătorul plăteşte preţul la care vânzătorul este „realmente" îndrituit? Această întrebare se lega direct de o alta, ridicată frecvent de teologii, moraliştii şi gânditorii politici medievali: era sau nu îngăduit împrumutul de bani cu dobândă şi, dacă da, pe ce temei? E limpede că la întrebarea privind „preţul just" şi dobândă nu se putea răspunde decât determinând în ce constă valoarea „reală" a unei mărfi şi cum anume urmează a fi măsurată.

Ideea că valoarea unui articol trebuie măsurată prin cantitatea de muncă pe care a necesitat-o producerea lui a fost avansată de numeroşi gânditori de dinaintea secolului al XVIII-lea. Marx, care a întreprins un studiu aprofundat al problemei, şi-a luat ca punct de plecare al teoriei sale două scrieri

clasice pe care le considera ca alcătuind bazele ştiinţei economice: *Cercetare asupra naturii şi cauzelor avuţiei naţiunilor* (1776) de Adam Smith şi *Principiile economiei politice şi ale impozitării* (1817) de David Ricardo.

Opera principală a lui Smith discută între altele şi întrebarea în ce fel creşte venitul naţional şi cum poate fi el măsurat obiectiv, independent de fluctuaţiile preţurilor. Smith presupunea dezirabilă creşterea avuţiei şi căuta să demonstreze că intervenţia statului în producţie şi comerţ nu putea decât să stânjenească această creştere. Făcea distincţie între muncă productivă şi muncă neproductivă, incluzând în cea dintâi nu numai munca agricolă (cum faceau fiziocraţii), ci toate ocupaţiile care presupun prelucrarea de obiecte materiale în scopuri utile – adică excluzând serviciile, administraţia, activităţile politice şi intelectuale etc. – şi care produc „surplusuri" ce pot fi utilizate pentru lărgirea producţiei. Răspunsul la întrebarea cum anume trebuie măsurată valoarea unui produs depindea, în concepţia lui Smith, de modul de calculare a produsului naţional. El făcea deosebire între valoarea de întrebuinţare a unui obiect, adică de capacitatea lui de a satisface o nevoie umană, şi valoarea lui de schimb, care constituia obiectul propriu al ştiinţei economice; pentru că era clar că unele obiecte, ca de pildă aerul, erau de mare folos, dar nu erau obiecte de schimb, pe când altele, deşi nu foarte folositoare, se vindeau la preţuri enorme.

Dar, argumenta Smith, valoarea de schimb a unei mărfi nu este acelaşi lucru cu preţul ei efectiv; dimpotrivă, era necesar să se determine în ce condiţii preţurile corespund valorii „reale" şi ce anume le face să se abată de la aceasta. Valoarea reală sau „naturală" a unui articol se măsoară prin cantitatea de muncă cheltuită pentru producerea lui; cel puţin, aceasta era situaţia în societăţile primitive, unde schimbul de bunuri era făcut pe baza timpului de muncă, de pildă a timpului cheltuit pentru vânarea unui anumit animal. În societăţile moderne, însă, pe lângă muncă, intră în joc şi alţi factori, şi anume capitalul şi pământul, astfel încât valoarea

sau „preţul natural” al unui produs include remuneraţia muncitorului, un profit la capitalul folosit şi un element pentru rentă. împărţirea profiturilor între capitalişti, proprietarii funciari şi muncitori ar fi, aşadar, în conformitate cu natura. Creşterea avuţiei este în interesul general al claselor angajate în producţie; Smith nu credea că salariile oscilează în mod necesar în jurul nivelului minim de subzistenţă, cum aveau să susţină mai târziu Malthus şi, cel puţin pentru o vreme, Marx. Este, de asemenea, în interesul tuturor ca preţurile de piaţă să fie cât mai apropiate de cele „naturale”, iar piaţa asigură ea însăşi în mod automat că ele vor tinde spre acest nivel în pofida fluctuaţiilor; reglementarea artificială a pieţei prin măsuri administrative mai degrabă perturbă acest proces decât îl favorizează. Piaţa furnizează, de asemenea, un etalon comun pentru forme inegale de muncă umană, care trebuie retribuite nu pur şi simplu pe bază de timp, ci şi în funcţie de complexitatea muncii şi de priceperea pe care ea o reclamă.

Smith nu a indicat vreo modalitate în care preţurile „naturale” şi venitul naţional ar putea fi calculate independent de preţurile de piaţă. Cercetarea întreprinsă de el a fost totuşi prima care a ajuns la un sistem complet de categorii aplicabile la analiza activităţii economice, presupunând că această activitate se supune unor legi proprii şi este reglată de „mâna invizibilă” a pieţei. *Avuţia naţiunilor* este unul dintre cele mai importante documente din istoria liberalismului, deşi Smith a ajuns să-şi modereze în anumite privinţe încrederea în efectele automat favorabile ale concurenţei şi pieţei; în plus, el nu a trasat o delimitare netă între aspectele economice şi cele morale.

Ricardo a ridicat probleme întru câtva diferite de cele ale lui Smith, dar cel puţin pentru o vreme a folosit aceleaşi instrumente de analiză. El a fost mai puţin interesat de calculul venitului naţional decât de descoperirea bazei pe care se sprijină repartiţia acestuia între diferitele clase. Credea că, în teorie, valoarea mărfurilor putea fi exprimată în termeni de unităţi de muncă (maşinile fiind şi ele tratate drept

suma muncii cheltuite pentru a le fabrica), dar recunoştea că un asemenea calcul este impracticabil în cazul proceselor economice la scară mare. El percepea, de asemenea, o contradicţie între dependenţa preţurilor de muncă şi tendinţa de egalizare a ratei profiturilor între diferitele ramuri ale producţiei; căci este clar că volumul de capital pe unitatea de muncă variază de la un sector industrial la altul, astfel încât n-ar putea exista o rată uniformă a profitului dacă preţurile ar fi proporţionale cu *input-vX* de muncă. În ultimă analiză, teoria valorii „muncă" nu era la fel de importantă pentru Ricardo cum avea să fie mai târziu pentru Marx.

Ricardo a sesizat, mult mai limpede decât Smith, conflictul dintre interesele capitaliştilor şi cele ale salariaţilor. El a recunoscut că progresul tehnic putea duce la o scădere a ocupării forţei de muncă şi, deci, la reducerea venitului total al muncitorilor. înclina, de asemenea, să împărtăşească teza lui Malthus că salariile tind să scadă la nivelul simplei subzistente, căci altminteri muncitorii ar aduce pe lume mai mulţi copii, oferta de forţă de muncă ar creste şi salariile ar scădea din nou.

Marx a considerat lucrările economiştilor clasici britanici un

3

model de analiză obiectivă, care urmărea să descopere, fără să implice afectele, mecanismele reale ale vieţii sociale. El înţelegea, ce-i drept, că doctrina lor avea la bază liberalismul economic şi credinţa că este „natural" ca proprietarii de pământ şi de capital să fie remuneraţi pentru contribuţia lor la producţie. Dar ceea ce l-a interesat la Smith şi Ricardo a fost modul în care ei descriseseră relaţiile reciproce dintre diferitele elemente ale procesului de producţie: investiţiile, creşterea populaţiei, salariile, costul alimentelor, comerţul exterior etc. Economiştii clasici considerau, la fel ca Hegel, că nu se poate înţelege prea mult din societatea omenească observând intenţiile oamenilor şi relaţiile lor

3 3 3

individuale; legile care guvernează funcţionarea ei nu sunt produsul intenţiilor cuiva, ci ele, şi nu ideile oamenilor, sunt cele care determină comportamentul

uman.

Marx a folosit însă teoria valorii altfel decât a facut-o oricare dintre economiştii de dinaintea sa. În loc să o aplice la problema estimării sau a modului de repartiţie a produsului naţional, el a folosit această teorie în principal pentru investigarea naturii exploatării în societăţile bazate pe proprietatea privată.

Astfel, pe lângă cele două puncte deja menţionate (dublul caracter al muncii şi teza că muncitorul salariat îsi vinde nu munca, ci forţa sa de muncă), teoria valorii a fost transformată de Marx şi sub alte două aspecte esenţiale. Primul este acela că, spre deosebire de Ricardo, el consideră munca nu doar măsura valorii, ci şi unica ei sursă. Iar în al doilea rând, el susţine că fenomenul valorii de schimb nu este o parte componentă naturală şi inseparabilă a societăţii sau civilizaţiei, ci o formă istorică şi trecătoare de organizare a producţiei şi schimbului. Acestea sunt cele patru principale aspecte sub care Marx a modificat teoria tradiţională a valorii.

Marx a petrecut mulţi ani cu ameliorarea, corijarea şi completarea doctrinei sale economice. După cum a arătat Ernest Mandel, primele sale însemnări din anii 1844-1855 arată că, pe atunci, el considera eronată teoria ricardiană a valorii, pentru că ea nu reuşea să explice neconcordanţele dintre ofertă şi cerere şi, deci, crizele economice şi totodată pentru că era, moralmente, suspectă prin aceea că presupunea că valoarea naturală a muncii umane este definită prin nivelul de subzistenţă.

La propria formulare a teoriei valorii, Marx a ajuns în etape; noi, însă, nu vom urmări aici aceste etape, ci vom descrie teoria sa aşa cum apare în forma ei finală în *Capitalul.*

3. *Dubla formă a valorii şi dublul caracter al muncii*

Marx face la începutul *Capitalului* observaţia că orice obiect util poate fî privit dintr-un punct de vedere calitativ şi unul cantitativ; putem lua în considerare fie proprietăţile care-l fac să fie util în

chip de hrană, îmbrăcăminte, obiect de mobilier ş.a.m.d., fie doar volumul de muncă, de indiferent ce fel, încorporat în el. Aşa se face că produsele muncii umane au o dublă valoare, mai bine zis două feluri de valoare incomensurabilă: valoarea de întrebuinţare, adică ansamblul caracteristicilor care le fac apte să satisfacă nişte nevoi umane, şi valoarea ce derivă din cantitatea timpului de muncă cheltuit pentru confecţionarea lor. Când anumite articole sunt comparate între ele în procesul de schimb, valoarea lor se prezintă ca valoare de schimb. Fiecare obiect util în parte este, aşadar, înzestrat cu o valoare de schimb, cristalizare a timpului de muncă independent de diferenţele dintre o formă de muncă şi alta. Doar munca în sine este cea care generează valoarea de schimb. Obiectele care sunt utile, dar nu sunt făcute de om (resursele naturale, forţa hidraulică, solul virgin şi pădurile), nu posedă valoare chiar şi dacă au un preţ, fapt pe care Marx îl explică mai târziu în contextul teoriei plusvalorii.

Ca valori de schimb, lucrurile sunt comparabile cantitativ prin prisma cantităţii de muncă încorporate în ele; aşa se explică faptul că pot face obiectul unui schimb în care sunt reduse la aspectul omogen al timpului de muncă. Acesta nu este însă totuna cu timpul folosit efectiv la producerea lor; nu se poate ca o franzelă să coste de două ori mai mult decât o alta pentru că brutarul care a produs-o pe prima este mai neîndemânatic sau are un utilaj mai prost şi, ca atare, a avut nevoie de un timp dublu în comparaţie cu celălalt brutar. Ceea ce ne interesează nu este munca efectivă, ci timpul de muncă socialmente necesar, definit ca timpul de muncă mediu necesar pentru producerea unui anumit articol pe o anumită treaptă istorică de dezvoltare a capacităţii umane şi a progresului tehnic. Acest timp de muncă necesar este etalonul cantitativ al valorii relative a lucrurilor, graţie căruia acestea pot fi vândute în proporţii determinate. Bunurile care încorporează aceeaşi cantitate de muncă, în acest sens, au aceeaşi valoare, oricât de diferită le-ar fi întrebuinţarea şi calităţile fizice.

? > ?

Este clar că existenta unei valori de întrebuinţare

este o condiţie necesară, dar nu şi suficientă pentru ca un lucru să aibă valoare de schimb; niciun produs nu poate fi schimbat şi, deci, nu poate deveni marfa decât dacă satisface o nevoie sau alta şi este bun la ceva. Altfel spus, un lucru nu devine valoare de schimb fără a căpăta caracterul de marfa, iar marfa nu devine fără a intra în procesul de schimb. Oamenii au făcut, de când lumea, lucruri utile, dar, înainte de a lua fiinţă un sistem de schimb bazat pe un timp de muncă omogen, nu au existat mărfuri şi valoare de schimb. Valoarea de schimb nu este o calitate intrinsecă a obiectelor, ci derivă din antrenarea lor în procesul social de circulaţie şi schimb. Produsele se convertesc în valori prin faptul că sunt schimbate între ele.

> Forma „valoare generală” nu ia naştere decât ca operă comună a lumii mărfurilor. O marfa nu capătă expresia de valoare generală decât pentru că, în acelaşi timp, toate celelalte mărfuri îşi exprimă valoarea în acelaşi
>
> echivalent şi orice speţă nouă de marfa trebuie să facă la fel. Se vede, în modul acesta, că existenţa mărfurilor ca valori, nefiind decât „existenţa socială” a acestor obiecte, nu poate, de asemenea, să fie exprimată decât prin ansamblul raporturilor sociale, iar forma „valoare a lor” trebuie să fie, aşadar, o formă valabilă din punct de vedere social. *{Capitalul,* I, Capitolul 1’3, C.l)

Forma de marfa a unor obiecte este, deci, efectul unui gen particular de conexiune socială, şi anume al situaţiei în care oamenii angrenaţi în schimb se confruntă între ei ca proprietari
privaţi…

> … a căror voinţă se află în acele lucruri, astfel că unul îsi însuseste marfa celuilalt numai cu voinţa acestuia, adică prin intermediul unui act de voinţă comun ambelor părţi, înstrăinându-şi propria marfa… Toate mărfurile sunt nonvalori de întrebuinţare pentru posesorii lor şi valori de întrebuinţare pentru nonposesorii lor. Ele trebuie deci să-şi schimbe, toate, stăpânii. Dar această schimbare de stăpân reprezintă schimbul lor, schimb care le raportează pe unele la celelalte ca valori şi le realizează ca valori. Mărfurile trebuie, deci, să se realizeze ca valori înainte de a se putea realiza ca valori de întrebuinţare. *{Capitalul,* I, Capitolul II)

Calitatea lucrurilor, pe care o numim „valoare”,

necunoscută naturii şi conferită lor de condiţiile societăţii umane, este, în teoria lui Marx, baza dublului caracter al muncii umane. Pe de o parte, munca este o activitate concretă de un fel specific, care se soldează cu un produs specific, pe de altă parte, ea este muncă în general, simplă cheltuire de putere umană. Această muncă abstractă, omogenă, este adevăratul creator al valorii de schimb, pe când munca diferenţiată creează valoarea de întrebuinţare. Atunci când analizăm producţia de mărfuri, adică producţia destinată schimbului, facem abstracţie de diferenţele dintre munca unui brutar şi munca unui filator sau a unui tăietor de lemne, tratându-le ca identice din punctul de vedere al cheltuirii forţei de muncă pe o anumită durată care poate fi măsurată cu exactitate. În acest fel, chiar şi cele mai complexe forme de muncă sunt reduse la muncă *tout court,* altfel spus, la timpul de muncă. Aşa se face ca produse disparate pot fi comparate şi schimbate între ele şi că o modificare intervenită în productivitate afectează cantitatea totală de valoare de întrebuinţare creată, dar nu şi valoarea de schimb. Odată cu îmbunătăţirea tehnologiei, o aceeaşi cantitate de efort produce mai multe bunuri, dar valoarea fiecărui bun în parte scade în mod corespunzător, astfel încât totalul valorilor rămâne acelaşi. Oricare ar fî stadiul dezvoltării tehnice, într-o cantitate dată de timp de muncă societatea produce acelaşi cuantum de valoare.

Dat fiind că toate produsele muncii îşi manifestă valoarea numai în procesul schimbului, adică în cadrul comparaţiei unora cu celelalte, rezultă că oricare dintre ele poate servi la fel de bine drept etalon cu ajutorul căruia să fie măsurate celelalte. Apariţia unui etalon universal al valorii sub formă de bani a fost posibilă datorită existenţei prealabile în lucruri a calităţii abstracte create în procesul de schimb. Faptul că, în decursul timpului, metalele preţioase au căpătat o poziţie privilegiată ca etaloane ale valorii s-a datorat calităţilor lor fizice de uniformitate, divizibilitate, rezistenţă la coroziune etc., calităţi care le făceau mai potrivite decât alte lucruri folosite anterior drept monedă, ca, de pildă,

vitele. Privit în el însuşi, aurul nu se deosebeşte de celelalte mărfuri în privinţa valorii de schimb, iar valoarea lui nu derivă din vreo proprietate magică, ci din faptul că este produsul muncii umane abstracte; înainte de a fi promovat la rolul de etalon universal, el a trebuit să fie mai întâi o marfa ca oricare alta. Totuşi, în bani, priviţi ca etalon al valorii, mijloc de plată, schimb şi acumulare, valoarea de schimb devine oarecum autonomă, iar faptul că-şi are originea în muncă devine ascuns privirii. Faptul că produsele muncii pot fi apropriate sub formă de bani creează iluzia că banii sau aurul sunt o sursă originară, intrinsecă a avuţiei. Citând în *Capitalul* tirada împotriva aurului din piesa lui Shakespeare, *Timon din Atena,* pe care o reprodusese în *Manuscrisele din 1844,* Marx observă:

> Aşa cum în bani dispare orice deosebire calitativă dintre mărfuri, ei fac, la rândul lor, în calitate de levellieni radicali ce sunt, să dispară orice fel de deosebiri. Dar banii înşişi sunt marfa, adică un lucru exterior, care poate deveni proprietate privată a oricui. *(Ibidem)*

Când analizăm valoarea de schimb ca atare, operăm cu postulatul idealizant că bunurile sunt schimbate la valoarea lor. Crearea banilor introduce însă factorul „preţ”, respectiv cantitatea de monedă pe care se schimbă diferite bunuri. Când valoarea este convertită în preţ, bunurile exprimă relaţiile lor cantitative reciproce sub forma unei relaţii cantitative cu banii. Apare astfel posibilitatea necoincidenţei între valoare şi preţ, adică posibilitatea ca bunurile să fie schimbate într-o proporţie superioară sau inferioară valorii lor exprimate în bani.

> Forma-preţ nu conţine însă numai posibilitatea dezacordului cantitativ dintre mărimea valorii şi preţ, adică dintre mărimea valorii şi propria ei expresie în bani; ea poate să conţină o contradicţie calitativa, astfel că preţul încetează cu totul să fie expresia valorii, cu toate că banii nu sunt decât forma-valoarc a mărfurilor. Lucruri care, în sine, nu sunt mărfuri, ca, de exemplu, conştiinţa, onoarea etc., pot fi de vânzare luând, astfel, prin preţul care se plăteşte în schimbul lor, formă de mărfuri. Un lucru poate deci să aibă în mod formal un preţ fără a avea valoare... Pe de altă parte, şi forma-preţ imaginară, ca de exemplu, preţul pământului necultivat, care nu are valoare,

> pentru că în el nu se află materializată muncă omenească, poate ascunde un raport de valoare real sau unul derivat dintr-un asemenea raport real. *{Capitalul,* I, Capitolul III, 1)

Forma-bani face astfel posibilă şi creează efectiv o discordanţă între valoare şi preţul presupus a fi expresia ei. După cum spune Marx în volumul III al *Capitalului,* suma preţurilor întregului produs social este în mod necesar egală cu suma valorilor lui; dar în economia de piaţă această egalitate nu numai că permite, ci şi presupune efectiv inegalitatea în cazuri particulare, ceea ce înseamnă că preţurile tind să fie egale valorilor, dar fluctuează continuu în sus sau în jos faţă de ele. Contrastul dintre valori şi preţuri exprimă contradicţia fundamentală a producţiei şi schimburilor din capitalism. Explicaţia profitului nu se află însă în această inegalitate; vânzarea unui produs la un preţ superior valorii lui nu constituie adevărata origine a profitului, ci doar originea uneia dintre formele lui. Fenomenul profitului trebuie explicat sub presupoziţia că toate mărfurile sunt vândute la adevărata lor valoare. Aceasta sună paradoxal, dar, după cum observă Marx în *Salariu, prep profit...*

> ... tot atât de paradoxal este şî faptul că Pământul se învârteşte în jurul Soarelui şi că apa se descompune în două gaze foarte uşor inflamabile. Adevărurile ştiinţifice sunt întotdeauna paradoxale din punctul de vedere al experienţei de zi cu zi, care nu sesizează decât aparenţa înşelătoare a lucrurilor.

4. *Fetişismul mărfii. Forţa de muncă pe post de marfă* înainte însă de a investiga sursa profitului, putem nota efectul banilor asupra proceselor de gândire umane. Nici schimbul de mărfuri, nici existenta banilor nu sunt o condiţie suficientă a producţiei capitaliste, care presupune în plus vânzarea liberă a forţei de muncă şi un sistem de producţie orientat în principal spre sporirea valorii de schimb. Marfa şi forma bănească pe care o îmbracă obiectele constituie însă rădăcina iluziei particulare pe care Marx o numeşte „fetişismul mărfii” şi care explică o bună parte din falsa

conştiinţă a oamenilor în privinţa propriei lor existenta sociale.

Esenţa fetişismului mărfii constă în aceea că, măsurând energia consumată în timpul de muncă, introducem în produsele muncii un element care, iniţial, se leagă de însuşi procesul de viaţă. Drept urmare, relaţiile reciproce dintre oameni, ca fiinţe care fac schimb de bunuri, îmbracă forma unor relaţii între obiecte, ca şi cum acestea din urmă ar poseda nişte calităţi misterioase care le fac în mod intrinsec valoroase şi ca şi cum valoarea ar fi o proprietate naturală, fizică a lucrurilor.

> Relaţia dintre producători şî ansamblul muncii lor li se înfăţişează celor dintâi sub forma unei relaţii sociale care există nu între ei, ci între produsele muncii lor. Prin acest *quid pro quo,* produsele muncii devin mărfuri, devin lucruri cu caracter social, în acelaşi timp fizice şi metafizice... Forma-marfă şi raportul de valoare al produselor muncii în care această formă îşi găseşte expresia nu au absolut nimic de-a face cu natura lor fizică şi cu raporturile materiale care decurg din ea. Ceea ce capătă aici, în ochii oamenilor, forma fantasmagorică a unei relaţii între lucruri nu este nimic altceva decât relaţia socială determinată dintre
>
> J
>
> oamenii înşişi. Pentru a găsi o analogie, trebuie, aşadar, să ne refugiem în regiunea nebuloasă a lumii religiei. Aici, produsele creierului omenesc par a fi făpturi independente, însufleţite cu viaţă proprie şi având relaţii atât între ele, cât şi cu oamenii. *(Capitalul,* 1, Capitolul I, 4)

Acest proces, prin care relaţiile sociale apar travestite în lucruri sau în relaţii între lucruri, este cauza neînţelegerii de către om a societăţii în care trăieşte. Schimbând bunuri pe bani, oamenii acceptă involuntar punctul de vedere că propriile calităţi, aptitudini şi eforturi nu le aparţin lor, ci sălăşluiesc cumva în obiectele pe care le-au creat. Ei sunt astfel victimele acelei deformări a conştiinţei care se cheamă „înstrăinare”, şi, în speţă, „reificare”, care conferă realitate obiectivă relaţiilor sociale. Marx nu mai foloseşte aici termenul „înstrăinare”, dar descrierea fenomenului este aceeaşi ca în scrierile sale din tinereţe, întocmai ca analogia cu religia, pe care o datorează lui Feuerbach.

Fetişismul mărfii este, aşadar, incapacitatea oamenilor de a-şi vedea propriile produse drept ceea

ce sunt şi consimţământul lor involuntar de a fi aserviţi puterii umane în loc de a o stăpâni. El cuprinde în germene toate celelalte forme de înstrăinare: autonomizarea instituţiilor politice care se transformă în instrumente de asuprire, autonomia creaţiilor creierului omenesc sub formă de fantezii religioase, pe scurt, totalitatea aservirii omului faţă de operele sale. întregul progres social – dezvoltarea ştiinţifică şi organizarea muncii, îmbunătăţirea administraţiei şi 7 5 5 0 > 5 5 înmulţirea produselor utile – se întoarce împotriva omului şi se transformă în forţe cvasi naturale. Orice autentic pas înainte serveşte la a potenţa subjugarea omului, parcă spre a confirma doctrina hegeliană a contradicţiilor progresului.

Conştiinţa autoiluzionată care ia relaţiile sociale drept lucruri îşi află o expresie particulară într-un fenomen tipic al modului de producţie capitalist, reificarea forţei de muncă, situaţie în care persoanele umane, subiecte reale, apar în contextul muncii ca nişte mărfuri vândute şi cumpărate pe piaţă în conformitate cu regulile dictate de legea valorii.

După cum am văzut, socialiştii inferaseră din teoria valorii „muncă” a lui Ricardo că exploatarea constă în faptul că munca este vândută la un preţ prea mic şi că, prin urmare, cauza nedreptăţii sociale este acest schimb neechivalent dintre salariat şi capitalist. Ceea ce trebuia făcut, conchideau ei, era să fie reorganizate producţia şi schimbul pe bază de echivalent, astfel încât munca să fie vândută la adevărata ei valoare.

Oricât de util putea fi acest mod de a raţiona pentru scopurile agitaţiei printre muncitori, Marx îl considera total eronat. În concepţia sa, exploatarea nu consta în vânzarea de către muncitor a muncii sale sub valoarea acesteia. Pentru a explica fenomene ca profitul şi exploatarea, era necesar să se pornească de la principiul schimbului echivalent în circulaţia mărfurilor precum şi la vânzarea mărfii de un fel aparte, care era forţa de muncă. Deoarece – şi în aceasta constă piatra unghiulară a analizei făcute de Marx capitalismului în forma lui matură – munca salariată se bazează nu pe vânzarea muncii, ci a forţei de muncă. Munca creează valori, dar ea

însăşi nu posedă valoare. Spre a elucida acest lucru, Marx pune întrebarea privitoare la originea profitului capitalist. Cum se face că proprietarul mijloacelor de producţie poate obţine din ele mai multă valoare de schimb decât pune el în întregul proces de producţie? Cum se face că un om cu bani poate, doar pentru că banii sunt ai lui, să-i înmulţească dându-i împrumut cu dobândă? Cum se face, în fine, că un proprietar funciar este îndrituit la o rentă fără nicio cheltuială de muncă din partea sa? Unei minţi naive, capitalul ar putea să-i pară o sursă autonomă de valoare înzestrată cu puterea misterioasă de a se autoînmulţi, viziune ce vine în sprijinul teoriei că valoarea provine din trei surse independente, şi anume pământul, capitalul şi munca. Astfel de teorii sunt folosite spre a justifica sistemul capitalist şi a sugera că latifundiarii, capitaliştii şi muncitorii au un interes de clasă comun în calitate de coproducători. Ele izvorăsc însă dintr-o gândire confuză, ca în cazul teoriei lui
Condillac, potrivit căreia valoarea creşte datorită însuşi procesului de schimb. Este adevărat că excedentul de valoare a unei mărfi peste costurile producerii ei se realizează doar în circulaţie, în actul de schimb, ceea ce a dat naştere iluziei că el îşi are originea în actul de schimb. Cum însă valoarea este exclusiv efectul muncii de producere, ea nu poate creşte prin simple operaţii comerciale. Unii socialişti au susţinut că un comerciant care cumpără ieftin şi vinde scump este, de fapt, un trişor şi că tot profitul lui ar dispărea instantaneu în condiţiile schimbului echivalent. Fapt este însă că poate exista profit chiar şi atunci când schimbul este riguros echivalent; el nu se naşte din circulaţie, deşi se manifestă doar cu prilejul schimbului de bunuri. Un posesor de bani îi poate înmulţi graţie faptului că pe piaţă există o marfa de un fel aparte, a cărei valoare de întrebuinţare este sursă de valoare şi care creează valoare de schimb atunci când valoarea ei de întrebuinţare

>

este realizată, adică în procesul consumării ei.
Această marfa este forţa sau capacitatea de muncă...

> ... totalitatea aptitudinilor fizice şi intelectuale care există în organismul, în personalitatea vie a omului şi pe care el le pune în funcţiune arunci când produce valori de întrebuinţare de un fel oarecare. *(Capitalul,* I, Capitolul IV, 3)

Munca salariată este vânzare a forţei de muncă pe un timp determinat. Pentru ca acest schimb să aibă loc, trebuie să existe o clasă de salariaţi care sunt liberi în dublu sens: liberi, din punct de vedere juridic, să dispună de forţa lor de muncă şi să o vândă cui doresc, dar liberi şi de proprietatea asupra mijloacelor de producţie, adică neavând nimic altceva decât forţa lor de muncă şi fiind, ca atare, nevoiţi să o vândă. Situaţia schiţată, în care salariatul liber îşi vinde forţa de muncă proprietarului de instrumente de producţie, este trăsătura caracteristică a capitalismului. Acesta este un sistem care a avut un început în istorie şi va avea un sfârşit, dar care, între timp, a revoluţionat întregul proces social.

Valoarea forţei de muncă se determină în acelaşi mod ca a oricărei alte mărfi, prin cantitatea de timp de muncă necesară reproducerii ei. Reproducerea forţei de muncă constă în menţinerea muncitorului într-o stare care să-l facă apt de a munci şi de a creşte o nouă generaţie de producători lipsiţi de proprietate. Cu alte cuvinte, valoarea forţei de muncă este egală cu valoarea produselor necesare menţinerii vieţii şi sănătăţii r > JJ j lucrătorului şi ale copiilor săi. Prin urmare, vânzarea forţei de muncă este un schimb echivalent atunci când salariatul primeşte în schimbul ei o cantitate egală cu costul subzistenţei sale. Această cantitate nu este determinată exclusiv de minimul fiziologic, ci şi de nevoi istoriceşte variabile; minimul fiziologic reprezintă, însă, limita inferioară a salariilor. Socialiştii utopici greşeau, aşadar, susţinând că exploatarea apare pentru că muncitorul îşi vinde munca sub valoarea ei. Câtă vreme salariul său îi permite să rămână în viaţă şi apt să lucreze, el nu şi-a vândut munca la un preţ inferior valorii ei; schimbul este unul echivalent.

Aceasta însă nu înseamnă că nu există exploatare. Dimpotrivă, ea există, chiar la o scară mult mai întinsă decât credeau utopiştii, dar se datorează nu

unui schimb neechivalent între vânzătorul şi cumpărătorul forţei de muncă, ci faptului că un anumit nivel tehnologic de aplicare a forţei de muncă poate să creeze valori de schimb mult superioare valorii produselor necesare menţinerii ei. Altfel spus, ziua de muncă poate fi mult mai lungă decât ar fi necesar pentru producerea mărfurilor ce-l pot ţine pe lucrător apt de muncă. Valoarea de întrebuinţare a forţei de muncă constă în faptul că ea creează o valoare de schimb mai mare decât a sa. Ca la orice cumpărare, vânzătorul forţei de muncă se desparte de valoarea ei de întrebuinţare, cedând-o capitalistului contra valorii ei de schimb. Proprietarul mijloacelor de producţie plăteşte valoarea muncii de o zi şi dobândeşte dreptul de a folosi puterea de muncă a lucrătorului în ce scop doreşte în răstimpul de douăzeci şi patru de ore. Excedentul de valoare astfel creat peste costul întreţinerii lucrătorului constituie „plusvaloarea”, pe care capitalistul şi-o însusesete chiar şi în condiţiile unui schimb echivalent. Dacă jumătate din ziua lucrătorului corespunde valorii produselor necesare reproducerii forţei sale de muncă, cealaltă jumătate este muncă neretribuită, adică este consumul de forţă de muncă (pentru că munca este consum) care creează valoarea excedentară însuşită de proprietarul mijloacelor de producţie. Aşa se explică faptul că exploatarea este compatibilă cu schimbul echivalent şi existenţa inevitabilă a unei lupte de clasă împotriva exploatării, luptă care nu poate fi câştigată prin simplă mărire a salariilor, ci doar prin desfiinţarea întregului sistem al muncii salariate.

> Capitalistul îşi exercita dreptul de cumpărător atunci când caută să lungească ziua de muncă cat mai mult posibil şi să facă, dacă s-ar putea, dintr-o singură zi de muncă, două. Pe de altă parte, natura specifică a mărfii vândute implică o limită a consumării ei de către cumpărător, iar muncitorul îşi apără dreptul său de vânzător atunci când vrea să limiteze ziua de muncă la o mărime normală determinată. Avem, aşadar, de-a face aici cu o antinomie: un drept se loveşte de altul, ambele consacrate prin
> legea schimbului de mărfuri. Intre drepturi egale, decide forţa. Şi, astfel, în istoria producţiei capitaliste, reglementarea zilei de muncă apare ca o luptă pentru limitele zilei de muncă, o luptă

> între capitalistul colectiv, adică între clasa capitaliştilor şi muncitorul colectiv, adică clasa muncitoare. *{Capitalul,* I, Capitolul VIII, 1)

Sistemul muncii salariate, în cadrul căruia capitalistul cumpără forţă de muncă pentru durata de timp în cuprinsul căreia ea este pusă la lucru, maschează împărţirea zilei de muncă în muncă necesară reproducerii forţei de muncă şi muncă suplimentară, neretribuită, care creează plusvaloare. La o privire superficială, patronul plăteşte pentru întreaga muncă a lucrătorului, dar, în fapt, lucrurile nu stau aşa; situaţia este inversă faţă de cea din sclavagism, unde sclavul pare să muncească în totalitate pentru stăpânul său, când, de fapt, o parte din ziua sa de muncă este consacrată producerii valorii necesare întreţinerii sale. În condiţiile normale ale iobăgiei, pe de altă parte, munca iobagului pentru stăpânul său şi munca pe care o face în folos propriu sunt net despărţite în timp şi este clar care parte din munca sa este neremunerată. Timpul de muncă neremunerat al muncitorului salariat este însă disimulat în procesul omogen de producţie, încât pentru a da în vileag sursa plusvalorii, situaţia se cere analizată. Capitalistul cheltuieşte o anumită sumă pentru salariile lucrătorilor, iar valorile create peste această sumă îi revin ca profit, care, însă, devine real abia în cadrul circulaţiei mărfurilor. Totalul acestor plusvalori se cheamă „plusvaloare absolută”; raportul dintre aceasta şi totalul capitalului cheltuit de patron se cheamă „plusvaloare relativă”.

5. *înstrăinarea muncii şi a produsului ei*

Unica sursă a valorii este, aşadar, munca productivă, modelarea de obiecte materiale astfel încât să satisfacă anumite nevoi umane. Toate formele derivate de capital – comercial, bancar sau funciar – sunt folosite la obţinerea de plusvaloare, dar nu joacă niciun rol în producţie.

> Capitalul industrial este singurul mod de existenţă al capitalului în care funcţiunea acestuia din urmă nu constă numai în

însuşirea de plusvaloare, respectiv de plusprodus, ci şi în crearea acestuia. *{Capitalul,* II, Capitolul I, 4)

El include organizarea transportului.

Industria propriu-zisă a transporturilor şi expediţia pot fi, şi chiar sunt, ramuri industriale complet diferite de comerţul propriu-zis: în aşteptarea cumpărării şi vânzării, mărfurile pot sta depozitate în docuri şi în alte magazii publice, cheltuielile ocazionate de această depozitare fiind puse de către terţe persoane în socoteala comerciantului în măsura în care el trebuie să le avanseze... întreprinzătorul de camionaj, directorul de căi ferate, armatorul nu sunt „comercianţi". *(Capitalul,* III, Capitolul XVII)

Transportul şi depozitarea fac deci parte din producţie; spre deosebire de ele, nicio activitate comercială în sens strict, adică niciun act de schimb, nu poate adăuga mărfurilor un plus de valoare. Numai muncitorul care prelucrează sau transportă mărfuri şi, bineînţeles, lucrătorul agricol creează noi valori de schimb şi sporesc totalul valorii de care dispune comunitatea din care ei fac parte.

Am descoperit astfel raportul social pe care se sprijină întregul edificiu al producţiei capitaliste: caracterul de marfa al forţei de muncă. Faptul că forţa de muncă este o marfa înseamnă că omul funcţionează ca un lucru, că însuşirile şi aptitudinile lui personale se vând şi se cumpără ca orice altă marfa; creierul şi muşchii lui, energia lui fizică şi puterile lui creatoare sunt reduse la o stare în care singura care contează este valoarea lor de schimb. Această reificare, adică transformare a personalităţii în lucru, oferă măsura degradării umane în capitalism. În această parte a *Capitalului,* Marx revine la unele dintre ideile pe care le formulase încă în 1843, când văzuse în clasa muncitoare întruchiparea prin excelenţă a dezumanizării, dar deopotrivă şi a speranţei de restabilire a demnităţii umane. În capitolul întâi al lucrării *Muncă salariată şi capital* (1849), el scria:

Funcţionarea forţei de muncă, munca, este propria activitate vitală a muncitorului, propria manifestare de viaţă. Şi această activitate vitală el o vinde unui terţ pentru a-şi asigura mijloacele de subzistenţă. Activitatea sa vitală este, aşadar, pentru el, doar un mijloc care-i face posibilă existenţa. El

munceşte ca să trăiască.

La fel, în *Capitalul'.*

Mijloacele de producţie se transformă imediat în mijloace pentru absorbire de muncă străină. Acum, nu muncitorul este acela care utilizează mijloacele de producţie, ci mijloacele de producţie sunt acelea care îl utilizează pe muncitor. în loc de a fi consumate de muncitor ca elemente materiale ale activităţii sale productive, ele îl consumă pe dânsul ca ferment al propriului lor proces de viaţă, iar procesul de viaţă al capitalului constă numai în mişcarea sa ca valoare care se autovalorifică. *(Capitalul,* I, Capitolul XI)

În volumele I şi III ale *Capitalului,* Marx revine în repetate rânduri la tema înstrăinării muncii – procesul productiv vital nefiind pentru muncitor altceva decât un mijloc de a se întreţine – şi a produselor acesteia; obiectivarea energiei lucrătorului creează plusvaloare pentru alţii, în timp ce, pentru el, nu înseamnă decât perpetuarea sărăciei şi a dezumanizării.

Relaţia capitalistă... îl face pe muncitor cu totul indiferent şi străin faţă de condiţiile de realizare ale propriei sale munci... Muncitorul se comporta fată de caracterul social al muncii sale, fată de combinarea ei cu munca altora într-un scop comun, ca faţă de o putere străină lui; condiţiile de realizare a acestei combinări reprezintă pentru el o proprietate străină a cărei risipire î-ar fi complet indiferentă dacă n-ar fi constrâns s-o economisească. *{Capitalul* III, Capitolul V, 1)

Producţiei capitaliste în sine îi este indiferentă valoarea de întrebuinţare speciala, în genere caracterul distinctiv al mărfii pe care o produce. În fiecare sferă de producţie, ceea ce interesează este numai de a produce plusvaloare, de a-şi însuşi o anumită cantitate de muncă neplătită din produsul muncii. Şi, tot aşa, este în firea muncii salariate supuse capitalului de a-i fi indiferent caracterul specific al muncii ei, de a se lăsa modificată după cerinţele capitalului şi aruncată dintr-o sferă de producţie într-alta. (Capitolul X)

Capitalismul separă produsul muncii de munca însăşi, condiţiile obiective ale procesului productiv de subiectivitatea umană. Muncitorul creează valori, dar nu are nicio posibilitate de a le realiza pentru sine sau de a-şi îmbogăţi viaţa apropriindu-şi-le ca valori de întrebuinţare.

întrucât... munca sa este înstrăinată de el, este însuşită de capitalist şi este încorporată capitalului, ea se concretizează încontinuu, în cursul procesului [de producţiei, într-un produs străin. întrucât procesul de producţie este, în acelaşi timp, procesul de consumare a forţei de muncă de către capitalist, produsul muncitorului nu se transformă numai, încontinuu, în marfa, ci în capital, în valoare care absoarbe forţa creatoare de valoare, în mijloace de subzistenţă care cumpără persoane, în mijloace de producţie care-l utilizează pe producător. Muncitorul însuşi produce, deci, încontinuu avuţia obiectivă sub formă de capital, o putere care este străină de el, care îl stăpâneşte şi îl exploatează, iar capitalistul produce tot atât de continuu forţă de muncă, dar sub formă de izvor subiectiv de bogăţie, despărţit de mijloacele propriei sale materializări şi realizări, abstract, şi existent doar în trupul muncitorului; într-un cuvânt, el îl produce pe muncitor, dar ca muncitor salariat. Această reproducţie continuă, această perpetuare a muncitorului este condiţia *sine qua non* a producţiei capitaliste. *{Capitalul,* I, Capitolul XXI)

Drept urmare, funcţiile vitale ale muncitorului se realizează în afara procesului de producţie, iar el îşi aparţine sieşi numai atunci când nu munceşte; ca muncitor, el aparţine capitalistului şi funcţionează doar ca reproducător viu al capitalului. Această caracterizare concordă întocmai cu tabloul zugrăvit de Marx în *Manuscrisele* sale pariziene. Până şi consumul individual al muncitorului, deşi motivat de nevoile lui private, este, din perspectiva procesului economic, o parte a activităţii de reproducere a forţei sale de muncă, aidoma ungerii unei roţi sau alimentării cu cărbune a unei maşini cu aburi.
[5]

Muncitorul există pentru nevoile de valorificare ale unor valori existente în loc ca, invers, avuţia materială să existe pentru nevoile de dezvoltare ale muncitorului. Aşa cum în religie omul este dominat de produsul propriei sale minţi, tot astfel în producţia capitalistă el este dominat de produsul propriei sale mâini. *(Capitalul,* I, Capitolul XXIII)

în vreme ce plusvaloarea nu face decât să mărească masa capitalului existent, munca nu conferă niciun fel de proprietate. Dreptul de proprietate se preface în contrariul său: pentru capitalist, el se transformă în dreptul de apropriere a unor valori create de alţii, iar pentru muncitor înseamnă că propriul produs nu-i aparţine. În consecinţă, relaţia de schimb este total iluzorie.

în situaţia muncitorului, observăm cea mai flagrantă formă de aservire a omului de către propriile creaţii şi de către progresul tehnic.

> Maşina, privită în sine, reduce timpul de munca, pe când folosirea ei capitalistă prelungeşte ziua de muncă; în sine, ea uşurează munca, pe când folosirea ci capitalistă măreşte intensitatea muncii; în sine, ea constituie o victorie a omului asupra forţelor naturii, pe când folosirea ei capitalistă îl subjugă pe om forţelor naturii; în sine, ea sporeşte avuţia producătorului, pe când folosirea ei capitalistă îl pauperizează. *(Capitalul,* I, Capitolul XIII, 6)

Disjungerea muncii umane de proprietate şi crearea unei situaţii în care viaţa personală a muncitorului este străină muncii sale fac ca procesul social de producţie să nu poată îmbrăca forma unei comunităţi. Cooperarea însăşi este străină faţă de producătorii care cooperează; ea li se înfăţişează ca o formă de constrângere care nu le atenuează izolarea reciprocă, ci o potenţează.

> Comportarea doar atomistică a oamenilor în procesul lor social de producţie şi, deci, forma propriilor relaţii de producţie, care are un caracter material obiectiv şi este independentă de controlul lor şi de
>
> activitatea lor individuală conştientă, se evidenţiază, în primul rând, prin faptul că produsele muncii lor iau în mod general forma de mărfuri. *{Capitalul,* I, Capitolul II).

Şi aici, Marx reia o idee a sa din *Manuscrise.* înstrăinarea muncii este sursa formei de marfă a producţiei, şi nu invers; din acelaşi motiv, ea este sursă a capitalului, adică a valorii ce se măreşte pe sine prin plusvaloare graţie cumpărării forţei de muncă.

6. *înstrăinarea procesului de socializare*

Caracterul social al muncii este, astfel, doar în aparenţă social; capitalismul aduce cu sine doar un progres tehnologic, nu şi unul uman.

> Legătura dintre diferitele lor munci [ale muncitorilor] le apare, deci, din punct de vedere ideal, ca plan, iar din punct de vedere practic, ca autoritate a capitalistului, ca forţă a unei voinţe

străine care supune activitatea lor propriului său scop... Ca persoane independente, muncitorii sunt indivizi izolaţi, care intră intr-un raport cu acelaşi capital, nu însă şi unul cu celalalt. Cooperarea lor începe abia în procesul de muncă, dar, în procesul de muncă, ei au şi încetat de a-şi aparţine lor înşişi. Odată intraţi în el, ei sunt încorporaţi capitalului. Ca unii care cooperează, ca membri ai unui organism care munceşte, ei înşişi nu sunt decât o formă specială de existenţă a capitalului. *{Capitalul,* I, Capitolul XI) '

Astfel, funcţia caracteristică şi esenţială a capitalismului, care constă în schimbul de capital variabil (adică de capital folosit pentru plata angajaţilor) pentru forţa de muncă a unor fiinţe umane, reprezintă adevărata cauză a transformării producătorilor în lucruri şi împiedicarea lor de a forma o comunitate umană; căci comunitatea lor îmbracă doar forma unei cooperări impuse dintre nişte elemente ale existenţei lor personale care au fost deja vândute sub forma forţei de muncă şi nu mai sunt proprietatea lor.

Este un rezultat al diviziunii manufacturiere a muncii că potenţele spirituale ale procesului material de producţie le sunt opuse muncitorilor, ca proprietate străină şi ca o forţă care îi domină. *{Capitalul,* I, Capitolul XII, 5) ’ ’

Tot ceea ce contribuie la creşterea puterii omului asupra forţelor naturii contribuie totodată, în condiţiile speciale ale muncii salariate, la distrugerea producătorului însuşi; această constatare se aplică atât progresului tehnic, cât şi adâncirii diviziunii muncii.

Diviziunea manufacturieră a muncii... nu numai că dezvoltă forţa productivă socială a muncii pentru capitalist în loc să o dezvolte pentru muncitor, dar o dezvoltă prin schilodirea muncitorului individual. Ea creează condiţii noi pentru dominaţia capitalului asupra muncii. Dacă ea apare, deci, pe de o parte, ca un progres istoric şi ca o fază necesară de dezvoltare în procesul de dezvoltare economică a societăţii, ea apare, pe de altă parte, ca un mijloc de exploatare civilizată şi rafinată. *(Capitalul,* I, XII) ’

Automatul mecanic... este subiectul, iar muncitorii, ca organe conştiente, sunt doar coordonaţi organelor sale inconştiente şi subordonaţi, împreună cu acestea, forţei motrice centrale... Chiar şi uşurările aduse muncii devin un mijloc de tortură, întrucât maşina nu-l eliberează pe muncitor de muncă, ci

goleşte munca sa de conţinut... Nu muncitorul este acela care foloseşte condiţiile de muncă, ci invers, condiţiile de muncă sunt acelea care îl folosesc pe muncitor... Prin transformarea sa într-un automat, mijlocul de muncă i se opune muncitorului în cursul procesului de muncă însuşi, în calitate de capital, în calitate de muncă moartă, care domină şi stoarce forţa de muncă vie. *(Ibidem}*

Diviziunea muncii devine o fragmentare a omului însuşi, legat pe viaţă de activităţi parţiale a căror funcţie creatoare de valori de întrebuinţare nu-l preocupă deloc, dat fiind că scopul subiectiv al muncii sale nu este de a produce lucruri utile, ci de a-şi satisface nevoile elementare. Pentru sistemul capitalist este chiar preferabil un muncitor stupid, mecanizat, care nu posedă dexterităţi umane dincolo de efectuarea sarcinii care i s-a alocat.

Dar nu numai muncitorul este transformat într-un instrument de sporire a capitalului; la fel se întâmplă şi cu personalitatea capitalistului. Marx spune în Prefaţa sa că oamenii îl preocupă numai ca personificări ale unor categorii economice, ca întruchipări ale unor anumite relaţii şi interese de clasă. Acesta este, firește, doar un principiu metodologic, de excludere a psihologiei din analiza economică şi de examinare nu a motivelor din spatele acţiunilor, ci a legilor care le guvernează şi care, asemenea celor din ştiinţele naturii, nu depind de intenţiile nimănui. O astfel de abordare este însă posibilă doar pentru că situaţia de fapt este de aşa natură încât motivele capitaliştilor individuali sunt doar manifestări ale tendinţei de valorificare a capitalului, astfel încât capitalistul ca atare nu este literalmente nimic altceva decât o întruchipare a capitalului, fără niciun fel de calităţi subiective sau umane.

în calitate de capitalist, el nu este decât capital personificat. Sufletul lui este sufletul capitalului. Capitalul are însă un singur instinct vital, instinctul de a se valorifica, de a crea plusvaloare, de a absorbi cu partea sa constantă, cu mijloacele de producţie, o masă cât mai mare de supramuncă. Capitalul este muncă moartă care prinde viată, ca un vampir, numai sugând muncă vie şi trăieşte cu atât mai mult cu cât suge mai mult din ea. *(Capitalul,* I, Capitolul VIII, 1)

Libera concurenţă impune capitalistului individual legile

imanente ale producţiei capitaliste ca pe o lege coercitivă exterioară. *(Ibidem)*

în procesul de producţie, muncitorul şi capitalistul sunt reprezentanţi vii ai capitalului variabil, respectiv constant, ceea ce le predetermină comportamentul. Din acelaşi motiv, reformatorii utopişti greşesc atunci când cred că sistemul capitalist poate fi schimbat apelând la bunăvoinţa sau sentimentele umane ale exploatatorilor. Caracterul personal şi intenţiile personale ale capitalistului nu joacă niciun rol în procesul economic; acesta este supus unei forţe care-i modelează inexorabil scopurile, cel puţin atunci când e vorba de acţiunea la o scară socialmente J semnificativă. În producţia capitalistă, nici muncitorul, nici capitalistul nu sunt fiinţe umane; ei au fost deposedaţi de calităţile lor personale. Aşa se face că, atunci când conştiinţa de clasă a proletariatului evoluează de la simpla conştientizare a sărăciei la o conştiinţă revoluţionară şi la înţelegerea misiunii sale istorice de distrugător al capitalismului, muncitorul redevine totodată un individ uman, eliberat de dominaţia valorii de schimb, care îl transforma într-un simplu obiect. Cât despre capitalişti, ei, în calitate de clasă, nu se pot ridica împotriva propriei dezumanizări, dat fiind că se bucură de ea şi de bogăţia pe care le-o aduce. Astfel, deşi ambii sunt la fel de dezumanizaţi, numai salariatul este împins de această stare de lucruri la protest şi la luptă socială.

După cum se vede, în concepţia lui Marx, nu sărăcia, ci pierderea subiectivităţii umane constituie trăsătura esenţială a producţiei capitaliste. Sărăcia a fost, ce-i drept, prezentă pe tot parcursul istoriei, dar conştientizarea sărăciei şi nici chiar revolta împotriva ei nu sunt de-ajuns pentru restabilirea subiectivităţii umane şi a apartenenţei individului la o comunitate umană. Mişcarea socialistă nu s-a născut din sărăcie, ci din antagonismul de clasă care deşteaptă în proletariat o conştiinţă revoluţionară. Opoziţia dintre capitalism şi socialism este în chip esenţial şi originar opoziţia dintre o lume în care fiinţele umane sunt degradate şi una în care ele îşi recuperează subiectivitatea.

7. *Pauperizarea clasei muncitoare*

Legea care guvernează vânzarea forţei de muncă nu pare să implice prin ea însăşi că muncitorii vor rămâne săraci sau că vor sărăci şi mai mult. Dacă ei îsi vând forţa de muncă la adevărata ei valoare – şi în capitalism nu există nimic care să împiedice acest lucru –, ar putea să pară că nivelul lor de trai poate fî menţinut sau chiar ameliorat, întrucât această valoare este determinată, în parte, de alte nevoi decât cele fiziologice, care variază de la o perioadă istorică la alta. În fapt, însă, muncitorii devin din ce în ce mai săraci din cauza acumulării capitalului. în plus, pauperizarea nu este numai relativă, în sensul obţinerii unei cote din ce în ce mai mici din valorile socialmente create, ci şi absolută; totalul valorilor pe care clasa muncitoare le primeşte se împuţinează sau, în orice caz, ea este împinsă din ce în ce mai jos pe scara socială.

> În cadrul sistemului capitalist, toate metodele de sporire a forţei sociale productive a muncii se înfăptuiesc pe socoteala muncitorului individual; toate mijloacele pentru dezvoltarea producţiei se transformă în mijloace de dominare şi de exploatare a producătorului, îl deformează pe muncitor transformându-l într-un om incomplet, îl degradează şi fac din el o anexă a maşinii, distrug, prin chinul muncii sale, conţinutul ei, înstrăinează de muncitor factorii intelectuali ai procesului de muncă în aceeaşi măsură în care acestui proces i se înglobează ştiinţa ca factor independent; ele deformează condiţiile în care lucrează muncitorul, îl supun, în cursul procesului de muncă, despotismului celui mai meschin şi mai odios, transformă întreaga sa viaţă în timp de muncă, îi aruncă pe femeia sa şi pe copilul său sub roata lui *Juggernault* a capitalului. Dar toate metodele de producere a plusvalorii sunt, în acelaşi timp, metode de acumulare şi orice extindere a acumulării devine, invers, un mijloc pentru dezvoltarea acestor metode. Urmează de aici ca, în măsura în care se acumulează capital, situaţia muncitorului trebuie să se înrăutăţească indiferent de plata, ridicată sau scăzută, pe care el o primeşte. În fine, legea care ţine în mod continuu în echilibru suprapopulaţia relativă, adică armata industrială de rezervă, cu volumul şi cu energia acumulării de capital, îl ţintuieşte pe muncitor de capital mai strâns decât îl ţintuiau de stâncă pe Prometeu piroanele lui Hefaistos. Ea provoacă o acumulare de mizerie corespunzătoare acumulării de capital. Acumularea de bogăţie la un pol este, deci, în acelaşi timp, acumulare de mizerie, de muncă chinuitoare, de sclavie, de ignoranţă, de abrutizare şi de

> degradare morală la celălalt pol, adică la clasa care produce propriul ei produs sub formă de capital. *{Capitalul,* I, Capitolul XXIII, 4)

Cu aceeaşi claritate exprimă Marx această idee şi în *Salariu> preţ şi profit'.*

> Tendinţa generală a producţiei capitaliste este nu de a ridica nivelul mediu al salariilor, ci de a-l cobori, adică de a reduce în măsură mai mare sau mai mică valoarea muncii până la limita ei minimă.

Prin urmare, deşi lupta economică a muncitorilor împotriva pauperizării poate să modifice tendinţa de reducere a salariilor şi deşi este, în sine, necesară şi importantă, ea nu poate să afecteze evoluţia fundamentală a capitalismului ori să înfăptuiască eliberarea proletariatului.

Doctrina sărăcirii proletariatului este una dintre cele ce au stârnit cele mai multe controverse printre marxiştii din secolul al XX-lea. Diversele referiri la această problemă în lucrările lui Marx nu sunt nicidecum univoce. În scrierile sale mai timpurii, precum *Muncă salariată şi capital* sau *Manifestul,* el pare să fi crezut în pauperizarea absolută sau cel puţin că salariile într-o economie capitalistă sunt guvernate permanent de principiul minimului fiziologic. În *Grundrisse,* însă, el observă că valoarea forţei de muncă este în parte determinată de factori culturali, inclusiv de creşterea nevoilor generate de capitalism; satisfacerea unor nevoi anterior necunoscute devine parte integrantă a nivelului minim de viaţă. în *Salariu, preţ şi profit* el subliniază, de asemenea, că noţiunea de nivel minim de viată variază în funcţie de tradiţiile
din diferite ţări; tot în această lucrare, el introduce şi ideea de scădere relativă a salariilor, adică o scădere a veniturilor muncitorilor în comparaţie cu cele ale capitaliştilor. Pasajul anterior citat din *Capitalul* („situaţia muncitorului..., indiferent de plata, ridicată sau scăzută") este adesea folosit ca argument că, în cele din urmă, Marx a abandonat teoria pauperizării absolute. Trebuie făcut însă distincţie între nivelul salariilor şi alti factori de
care depinde nivelul de trai. Sensul pasajului citat

este că, indiferent dacă salariile sunt „ridicate” sau „scăzute”, în mod necesar situaţia muncitorului se va înrăutăţi atât relativ, cât şi absolut, şi nu neapărat în materie de hrană şi îmbrăcăminte, ci prin degradare spirituală şi subordonare crescândă faţă de tirania economică.

Ni se impune aşadar concluzia că Marx (i) a abandonat teoria că, în mod necesar, salariile scad sau se menţin la nivelul simplei subzistenţe, că (ii) a continuat să creadă în pauperizarea absolută în măsura în care e vorba de degradarea spirituală şi socială a muncitorului şi că (iii) a menţinut doctrina pauperizării relative. Această doctrină însă, după cum se vede din scrierile lui Marx şi din discuţiile ulterioare purtate între discipolii săi, poate fi interpretată în cel puţin trei moduri. Ea poate însemna, întâi, că totalul salariilor reprezintă o câtime din ce în ce mai mică din produsul naţional; sau, în al doilea rând, că salariul mediu al muncitorilor descreşte constant în raport cu venitul mediu al capitaliştilor; sau, în fine, că muncitorul câştigă o sumă mereu mai mică relativ la nevoile sale crescânde. E clar că aceste situaţii nu sunt interdependente şi că oricare dintre ele ar putea exista fără celelalte două. Se observă clar, de asemenea, că prima ar putea să rezulte din varii cauze, precum o scădere relativă a populaţiei muncitoreşti, în care caz ar fi greşit să vorbim de pauperizare. în cea de-a treia situaţie, pauperizarea este definită cu ajutorul unor criterii subiective care nu pot fi măsurate; dacă, dintr-un motiv sau altul, aspiraţiile consumatorilor cunosc o creştere rapidă, oricare dintre clasele societăţii sau toate, deopotrivă, se pot simţi „sărăcite”, cu excepţia câtorva oameni foarte bogaţi, care nu trebuie neapărat să fie membri ai burgheziei în sens strict.

Este clar însă că Marx era hotărât să găsească în capitalism o tendinţă necurmată de degradare a muncitorului şi că respingea faptele care arătau că situaţia acestuia se ameliora. După cum a arătat Bertram Wolfe, în prima ediţie a *Capitalului* erau prezentate diverse statistici de până la 1865 sau 1866, dar cele privitoare la dinamica salariilor se

opreau la anul 1850; în ediţia a doua (1873), statisticile sunt aduse la zi, dar, din nou, cu excepţia celor privitoare la salarii, care nu veneau în sprijinul teoriei pauperizării. Acesta e un caz rar, dar important, de tratare incorectă a materialului factual la Marx.

În secolul al XX-lea discuţia nu putea trece sub tăcere faptul evident că pauperizarea absolută nu este un fenomen inerent economiei capitaliste. S-a pus atunci întrebarea dacă aceasta însemna şi că teoria acumulării şi a funcţionării sistemului capitalist a lui Marx era în ansamblul ei greşită. Cei dornici să-i apere doctrina şi care credeau că teoria pauperizării absolute decurge inevitabil din ea au făcut tot posibilul să arate că, în ciuda aparenţelor, o astfel de pauperizare exista. Acest punct de vedere se întâlneşte însă rar printre marxiştii de astăzi. Alţii susţin că, deşi, din pricina presiunii exercitate de clasa muncitoare asupra capitaliştilor, aceştia au fost nevoiţi să reducă rata profitului, aceasta nu înseamnă că a intervenit vreo schimbare în natura producţiei capitaliste sau în dezumanizarea pe care el o generează inevitabil. După cum a arătat Marx, salariile şi orele de muncă sunt limitate în două direcţii. Pe de o parte, nevoile fizice elementare ale muncitorului trebuie satisfăcute pentru ca el să rămână în viaţă, iar producţia capitalistă să continue; pe de altă parte, nivelul maxim al salariului este determinat de succesul luptei duse de proletariat la un moment sau altul şi de amploarea presiunii pe care el este capabil s-o exercite asupra burgheziei. De unde ar urma că, deşi previziunea lui Marx privind pauperizarea absolută s-a dovedit greşită, aceasta nu s-a datorat vreunei carenţe în doctrina acumulării şi a tendinţei de creştere nelimitată a capitalului, ci doar subestimării de către Marx a puterii clasei muncitoare de a exercita presiune înăuntrul cadrului capitalist.

În general, însă, trebuie avut în vedere că pauperizarea materială nu era o premisă necesară nici a analizei marxiene a dezumanizării cauzate de munca salariată, nici a predicţiei lui Marx privind

năruirea inevitabilă a capitalismului. Această predicţie se baza pe credinţa sa conform căreia contradicţiile interne ale capitalismului urmau să distrugă sistemul determinând o intensificare a luptei de clasă, indiferent dacă sărăcia materială creştea sau nu.

8. Natura misiunii istorice a capitalismului

După cum am văzut, caracteristica esenţială a capitalismului era în ochii lui Marx nevoia acestui sistem de a mări valoarea de schimb, apetitul său insaţiabil de a creşte prin exploatarea supramuncii. Capitalul este indiferent faţă de natura specifică a bunurilor pe care le produce sau le vinde; valoarea lor de întrebuinţare nu-l preocupă decât în măsura în care poate servi la sporirea valorii lor de schimb. În opera sa principală, Marx se referă în mod repetat la „foamea de lup după plusvaloare”, care este semnul distinctiv al capitalismului. Societăţile în care schimbul de mărfuri era practicat în scopul obţinerii de valori de întrebuinţare nu erau caracterizate de această nelimitată nevoie de a creşte. Oamenii care produc mărfuri spre a le schimba pe lucruri de care au nevoie pentru ei înşişi produc, de fapt, spre a crea valori de întrebuinţare. în schimb...

J

> ... circulaţia banilor sub formă de capital este un scop în sine, căci numai înăuntrul acestei mişcări mereu reînnoite există valorificare a valorii. Mişcarea capitalului este, deci, nelimitată. În calitate de agent conştient al acestui proces, posesorul de bani devine capitalist... Conţinutul obiectiv al acestei circularii – valorificarea [*Verwertung*| valorii – este scopul subiectiv urmărit de el şi, numai în măsura în care însuşirea progresivă a bogăţiei abstracte este singurul mobil al acţiunilor sale, el funcţionează în calitate de capitalist, adică în calitate de capital personificat dotat cu voinţă şi cu conştiinţă. Valoarea de întrebuinţare nu trebuie, deci, considerată niciodată ca fiind scopul real urmărit de capitalist; de
>
> asemenea, nici câştigul izolat, ci câştigul neîncetat. Această tendinţă absolută de îmbogăţire, această goană pătimaşă după valoare este proprie capitalistului. *[Capitalul,* I, Capitolul IV, 1)

Este de înţeles, aşadar, că sistemul capitalist avea

nevoie ca de o precondiţie a sa de generalizare a formei monetare a valorii, care nu pune nicio limită posibilităţii de acumulare. Capitalistul însă...

> ... ca un fanatic al valorificării valorii, sileşte fără menajamente omenirea la producţie de dragul producţiei, deci la o dezvoltare a forţelor productive sociale şi la crearea unor condiţii materiale care, singure, pot forma baza reală a unei forme superioare a societăţii, al cărei principiu de bază să fie dezvoltarea liberă a fiecărui individ. *(Capitalul,* I, Capitolul XXII, 3).

Capitalistul, de altfel, nici nu se comportă în acest fel de dragul propriului consum; dimpotrivă, el, de regulă, priveşte plăcerea ca pe o distrugere de valori şi o formă de risipă, tipul acesta de morală ascetică fiind deosebit de răspândit în prima fază a capitalismului.

Dar aceeaşi foame insaţiabilă de valoare de schimb care [3] [3] degradează şi sărăceşte clasa muncitoare este cauza uluitorului progres tehnologic din capitalism.

> Producţia în vederea valorii şi a plusvalorii implica (...) tendinţa permanentă de a reduce timpul de muncă necesar pentru producerea unei mărfi, adică valoarea ei sub media socială existentă în momentul respectiv. Tendinţa de a reduce la minimum preţul de cost devine cea mai puternică pârghie de sporire a forţei productive sociale a muncii, care, însă, apare aici numai ca sporire permanentă a forţei productive a capitalului. *(Capitalul,* III, Capitolul LI)

Aşa se explică faptul că societăţile precapitaliste au putut dăinui secole de-a rândul într-o stare de stagnare tehnologică, reproducându-şi modul de viaţă de la o generaţie la alta, pe când capitalismul, după cum se arăta în *Manifestul comunist,* nu poate exista fără a revoluţiona permanent mijloacele de producţie. Pentru el, progresul tehnologic este vital, deoarece tendinţele expansioniste ale capitalului îl obligă pe întreprinzător să caute profituri mereu mai mari prin reducerea timpului de muncă necesar pentru producerea unei mărfi la un nivel inferior celui care este socialmente necesar; el îşi desface apoi marfa la preţul curent şi, făcând aşa, obţine un profit superior celui mediu, adică celui care se poate realiza în condiţii tehnologice medii.

Pentru producerea plusvalorii prin transformarea muncii necesare în supramuncă, nu este nicidecum suficient pentru capital să pună stăpânire pe procesul de munca în forma lui istorică, tradiţională sau existentă şi să se mulţumească a-i prelungi doar durata. El trebuie să revoluţioneze condiţiile tehnice şi sociale ale procesului de muncă, adică însuşi modul de producţie, pentru a mări forţa productivă a muncii şi a reduce astfel valoarea forţei de munca, iar prin aceasta, şi acea parte a zilei de muncă de care este nevoie pentru reproducerea acestei valori. *{Capitalul,* I, Capitolul X)

Industria modernă nu consideră şi nu tratează niciodată forma existentă a

unui proces de producţie ca fiind ceva definitiv. Baza ei tehnică este deci revoluţionară, pe când cea a tuturor modurilor de producţie tradiţionale era, în esenţă, conservatoare. *(Ibidem)*

Din acest motiv, „modul de producţie capitalist se prezintă, istoriceşte, ca o condiţie necesară pentru transformarea procesului de muncă într-un proces social” *{ibidem).*

Intr-un cuvânt, capitalismul este condiţia istorică necesară a progresului în tehnologie şi în organizarea muncii. „Foamea de lup” după plusvaloare este resortul industriei moderne şi al metodelor cooperatiste moderne, deşi acest progres s-a realizat cu preţul unor suferinţe de nedescris, al exploatării, sărăciei şi dezumanizării. Oricât de zguduitoare ar fi chinurile, descrise în *Capitalul,* la care sistemul capitalist i-a supus pe adulţi şi pe copii, Marx priveşte acest sistem nu ca pe o greşeală istorică ce ar fi putut fi evitată dacă în trecutul îndepărtat cineva ar fi inventat o forma mai buna de organizare socială, ci ca pe o condiţie necesară a restabilirii unei comunităţi cu adevărat umane. Aşadar, deşi considera indispensabilă lupta economică a proletariatului, el nu a considerat-o un scop în sine, ci, înainte de toate, un mijloc de grăbire a procesului revouţionar. Acumularea capitalului, agravând sărăcia muncitorilor, a adus totodată mai aproape ziua eliberării lor. Căci speranţa nimicirii capitalismului nu rezida doar în acţiunea spontană a clasei muncitoare. Contradicţiile interne ale sistemului au dat naştere unei situaţii care nu putea dăinui multă vreme, iar aceasta se datora procesului de autovalorificare, care constituia cel mai vital

principiu al său.

9. Repartiţia plusvalorii

În primul volum al *Capitalului,* Marx analizează producţia capitalistă considerată izolat de procesul circulaţiei şi al repartiţiei profitului. El distinge între rata profitului şi rata plusvalorii, prima fiind raportul dintre plusvaloarea obţinută în producţie şi întregul capital investit, deci capitalul constant (valoarea materiilor prime, a utilajelor etc.) plus capitalul variabil (cel cheltuit pentru salarii). Apologeţii capitalismului se ocupă îndeobşte de rata profitului, deoarece pe capitalist îl interesează raportul dintre investiţia lui totală şi sporul de valoare rezultat; exploatarea muncitorului este un mijloc de maximizare a valorii, nu un scop în sine. Potrivit lui Marx, însă, gradul de exploatare nu trebuie măsurat prin rata profitului, ci prin cea a plusvalorii, adică prin raportul dintre plusvaloare şi capitalul variabil; pentru că aceasta este cea care arată cât de mult din valoarea produsă de muncitor îi revine lui şi cât de mult din ea îi cedează capitalistului prin vânzarea forţei sale de muncă. Dacă, de exemplu, valoarea creată de el într-o zi de muncă este dublul preţului forţei sale de muncă, adică al capitalului variabil cheltuit, atunci rata plusvalorii sau gradul de exploatare este de sută la sută. Numai capitalul variabil creează plusvaloare; dar, pentru aceasta, trebuie să existe capital constant, „muncă moartă” sub formă de utilaje şi materiale de producţie. Intre rata profitului şi cea a plusvalorii nu există o relaţie liniară; una dintre ele poate creşte, în timp ce cealaltă scade, sau viceversa.

în realitate, realizarea plusvalorii depinde nu doar de producţie, ci şi de circulaţie; pentru a putea să-şi însuşească excedentul de valoare peste costurile de producţie, capitalistul trebuie să-şi vândă produsul. Aceasta însă complică în multe feluri problema, dat fiind că mărfurile nu-şi găsesc în mod automat cumpărători şi nu există nicio garanţie că producţia, care nu este planificată la scara societăţii, va coincide cu cererea socială. După cum arată Marx în

volumul al doilea al *Capitalului,* circulaţia mărfurilor afectează rata profitului; ea se desfăşoară de-a lungul unei perioade de timp în cursul căreia părţi mai mari sau mai mici din capital rămân inactive. Drept urmare, plusvaloarea creată de capitalul folosit în producţie se diminuează cu mărimea acestei inactivităţi, exprimată, de pildă, prin stocuri de materii prime şi de bunuri nevândute. Cu cât este mai rapidă rotaţia capitalului, cu atât mai mari sunt plusvaloarea şi rata profitului. Piaţa este o goană pentru transformarea bunurilor în bani, în condiţiile în care cererea şi oferta nu coincid niciodată exact şi, pe cale de consecinţă, preţurile nu coincid niciodată cu valorile.

De altfel, producţia capitalistă nici n-ar putea exista dacă mărfurile ar fi vândute la adevărata lor valoare. Rata profitului variază de la o ramură a producţiei la alta; pentru a angaja un acelaşi număr de muncitori şi a produce astfel o cantitate dată de plusvaloare, sunt necesare volumuri de capital diferite. în funcţie de variaţiile în „compoziţia organică" a capitalului (raportul dintre elementul său variabil şi cel constant) şi de timpii diferiţi de care are nevoie circulaţia capitalului în diferite sfere ale producţiei, ar exista mari diferenţe între ratele de profit, adică între rapoartele dintre sporurile de plusvaloare şi totalul capitalului investit. Capitalul, fireşte, se scurge spre ramurile în care rata profitului este cea mai ridicată. Dacă într-o anumită ramură de producţie există prea mult capital în comparaţie cu puterea de absorbţie a pieţei, produsul va rămâne nevândut; circulaţia va fi îngreunată sau încetinită, reducând astfel rata profitului şi îndreptând capitalul spre alte ramuri, unde puterea de producere a plusvalorii este mai mare. Această necontenită mişcare a capitalului creează „rata mijlocie a profitului", aceeaşi în toate ramurile industriei, în ciuda diferenţelor din compoziţia organică a capitalului. Concurenţa nivelează rata profitului, dar, prin aceasta, face ca preţul mărfurilor să se abată considerabil de la valoarea lor.

întreprinzătorul nu încasează însă întregul profit rezultat din producţie. O parte din el este luată de

comerciant, care nu contribuie la producerea plusvalorii, dar îi permite producătorului să-şi realizeze profitul. Rata medie a profitului este astfel afectată de capitalul comercial. Tot aşa, împrumutul de bani cu dobândă nu înseamnă că are loc o creştere a capitalului prin vreo putere intrinsecă a sa. Dobânda este o câtime din plusvaloarea creată de capitalul industrial şi ea reflectă faptul că perioada de circulaţie afectează rata profitului. Luând bani cu împrumut, capitalistul este în măsură să introducă în producţie un cuantum suplimentar de valoare; el împarte profitul rezultat cu creditorul său şi, astfel, rata medie a profitului determină rata dobânzii.

O altă câtime din profit (a cărui valoare absolută este egală cu cantitatea absolută a plusvalorii produse) revine proprietarului funciar. Pentru scopul argumentării sale, Marx priveşte agricultura ca pe o formă de producţie pur capitalistă, ca pe un fel de industrie în care întreprinzătorul investeşte mijloace de producţie şi angajează forţă de muncă, la fel ca patronul unei fabrici. Arendaşul îşi împarte profitul cu latifundiarul, care-şi primeşte partea lui din plusvaloare sub formă de arendă; nu contează dacă pământul este arabil sau folosit pentru construcţii etc. Renta, aşadar, reprezintă şi ea o câtime din plusvaloarea creată de muncitorii salariaţi, pământul nefiind, întocmai cum nu este nici capitalul, o sursă de plusvaloare independentă. Proprietarul funciar este privilegiat, întrucât oferta de pământ este limitată şi, ca atare, el poate pretinde o cotă din profiturile capitalului industrial. Renta este, aşadar, un produs secundar al economiei capitaliste, ceea ce şi explică faptul că pământul poate avea un preţ, deşi nu posedă valoare. Preţul pământului este rentă anticipată, generată de puterea proprietarului funciar de a pretinde o cotă din profiturile la capital, deşi nu a jucat niciun rol în crearea acestora; la fel cum în Antichitate preţul unui sclav era o anticipare a plusvalorii ce urma a fi obţinută din munca lui.

XIII

CONTRADICŢIILE CAPITALULUI ŞI ABOLIREA LOR. UNITATEA DINTRE ANALIZĂ ŞI ACŢIUNE

1. Rata descrescătoare a profitului şi prăbuşirea inevitabilă a capitalismului

în tendinţa sa de creştere nelimitată – continuă argumentarea lui Marx –, capitalismul se afundă în contradicţii inextricabile. Pe măsură ce tehnologia progresează şi volumul capitalului constant creşte, pentru producerea unei cantităţi date de bunuri este nevoie de tot mai puţină muncă, ceea ce duce la reducerea raportului dintre capitalul variabil şi cel constant şi, drept urmare, la scăderea ratei mijlocii a profitului. Legea scăderii ratei profitului este o trăsătură universală a producţiei capitaliste. Pe de o parte, capitalul creşte doar graţie creşterii plusvalorii şi principala preocupare a capitalistului este de a-şi maximiza valoarea raportată la resursele folosite; pe de altă parte, concurenta şi îmbunătăţirea tehnologiei îl silesc să creeze condiţii care diminuează întruna rata profitului. El caută să contracareze acest efect prin creşterea exploatării, lungind ziua de muncă şi plătind muncitorilor mai puţin decât valoarea forţei lor de muncă. Un alt factor care contribuie la menţinerea profiturilor este acela că productivitatea sporită, deşi, pe de o parte, tinde să reducă profiturile, creează, pe de alta, o „armată de rezervă a muncii”, o stare de suprapopulare relativă care-i sileşte pe muncitori să

se concureze între ei şi, astfel, să coboare nivelul salariilor. Rata profitului mai este susţinută şi de comerţul exterior în măsura în care el contribuie la scăderea preţurilor unor ingrediente ale capitalului constant sau reduce cheltuielile de subzistenţă. Dar, în ciuda tuturor acestor factori, rata profitului

tinde mereu să scadă. Efectul îl reprezintă înăsprirea exploatării şi stimularea concentrării capitalului, deoarece micilor capitalişti Ie vine tot mai greu s-o scoată la capăt şi sunt înghiţiţi de cei mari. Scăderea ratei profitului duce şi la supraproducţie, excedent de capital, suprapopulaţie relativă şi crize economice. În această situaţie, neliniştea patronilor se naşte din sentimentul...

> ... că modul de producţie capitalist întâmpină, în dezvoltarea forţelor productive, o limită care n-are nimic de-a face cu producţia avuţiei ca atare; şi această limită specifică dovedeşte caracterul mărginit, pur istoric şi trecător al modului de producţie capitalist, dovedeşte că el nu este o modalitate absolută de producere a avuţiei, ci mai degrabă că, pe o anumită treaptă, intra în conflict cu dezvoltarea mai departe a acesteia. *(Capitalul,* III, Capitolul XV, 1)

Legea ratei descrescătoare a profitului constituie, după Marx, una dintre contradicţiile interne ale capitalismului, care vor duce cu necesitate la prăbuşirea lui; el nu a susţinut însă niciodată, aşa cum au pretins unii, că scăderea ratei profitului ar face prin ea însăşi din capitalism o imposibilitate economică. O rată descrescătoare a profitului este pe deplin compatibilă cu creşterea volumului total al profitului şi este greu de văzut cum ar putea fi ea cauza directă a prăbuşirii sistemului. Principalul factor care acţionează împotriva scăderii ratei profitului îl constituie scăderea valorii componentelor capitalului constant, datorită aceluiaşi progres tehnic care reduce ponderea relativă a salariilor în cheltuielile de producţie, acesta fiind un aspect de bază al analizei lui Marx. Având în vedere dificultatea de a cuantifica factorii ce acţionează în această direcţie, nu există temeiuri de a susţine că factori care tind să ducă la o scădere a acestei rate sunt mai puternici; iar pretinsa „lege”

se vădeşte a nu fi decât o expresie a speranţei lui Marx că sistemul capitalist va fi distrus de propriile-i contradicţii. Nu deducţia din natura ratei profitului, ci doar observaţia empirică poate arăta dacă această rată tinde să scadă permanent; or, se constată că o astfel de observaţie nu confirmă teoria lui Marx.

Acesta repetă deseori (de pildă, în *Capitalul* I, cap. XXI, şi în III, cap. LI) că procesul de producţie capitalist reproduce condiţiile sociale care-l înstrăinează pe muncitor de propria-i muncă şi de produsul ei şi se perpetuează privându-i pe producători de o parte din valoarea pe care ei o creează. Aceasta nu înseamnă însă că procesul poate continua la infinit. Scăderea ratei profitului şi acumularea crescândă creează suprapopulaţie relativă; în acelaşi timp, această scădere încetineşte acumularea şi generează stimulente pentru reactivarea ei prin orice mijloace cu putinţă, urmarea fiind repetarea de către capital tocmai a proceselor pe care vrea să le preîntâmpine. Ia naştere astfel situaţia paradoxală în care există deopotrivă un excedent de capital disponibil pentru producţie şi un excedent de populaţie muncitoare. Consumul nu poate ţine pasul cu creşterea producţiei generată de lăcomia insaţiabilă de plusvaloare, deoarece tocmai această lăcomie împiedică o creştere corespunzătoare a puterii de cumpărare a maselor. Totalul avuţiei produse nu este nicidecum prea mare în raport cu nevoile reale, dar este cronic mai mare decât poate piaţa să absoarbă. Rata descrescătoare a profitului este un permanent obstacol în calea dezvoltării forţei productive a muncii. Pe măsură ce capitalul se acumulează, el ajunge din ce în ce mai concentrat ca urmare a eliminării din afaceri a micilor producători. Capitalul îşi depăşeşte contradicţiile prin crize periodice de supraproducţie care ruinează masa micilor proprietari şi aduc nenorociri clasei muncitoare, după care echilibrul pieţei se restabileşte pentru un timp. Aceste crize, cauzate de caracterul anarhic al producţiei şi de faptul că singurul ei scop este sporirea valorii de schimb, sunt o trăsătură esenţială a economiei capitaliste.

Nu este adevărat, aşa cum adesea au susţinut reprezentanţi ai clasei muncitoare, că fenomenele de criză ar putea fi evitate prin creşterea salariilor şi capacitatea pieţei de a absorbi mai multe bunuri şi că, deci, este în interesul patronilor să plătească salarii mai mari; această teză este infirmată, după cum a argumentat Marx în volumul al doilea al *Capitalului^* de regularitatea cu care se produc crize după perioadele de relativă prosperitate şi de creştere a salariilor, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă argumentul susţinătorilor ei ar fi corect. Fapt e că dorinţa de expansiune este de aşa natură încât piaţa se află în imposibilitatea de a absorbi produsele capitalismului, mai cu seamă dat fiind că grosul acestora, în termeni valorici, îl constituie mijloacele de producţie, care nu devin mai uşor vandabile în urma majorării salariilor. Crizele economice implică irosirea pe scară largă a avuţiei sociale, demonstrând că sistemul capitalist nu-şi poate gestiona propriile contradicţii. Acestea sunt expresia unui conflict existent între nivelul tehnologic şi condiţiile sociale ale progresului tehnic, între forţele de producţie şi sistemul în care ele acţionează. Capitalistul, controlând mijloacele de producţie şi fiind preocupat doar de sporirea la maximum a plusvalorii, nu mai este, aşa cum a fost în primul stadiu al acumulării, un organizator care joacă un rol necesar în producţia eficientă; foarte adesea, el lasă, în prezent, pe mâna altora să-i gestioneze în numele lui întreprinderea.

Proprietatea şi managementul sunt din ce în ce mai disjuncte. Pe măsura ce producţia capătă un caracter din ce în ce mai social, proprietatea privată asupra roadelor muncii se vădeşte a fi din ce în ce mai anacronică.

> În felul acesta creşte puterea capitalului, separarea în persoana capitalistului a condiţiilor sociale de producţie de producătorii reali. Capitalul se arată din ce în ce mai mult ca o forţă socială al cărei funcţionar este capitalistul şi care nu se mai află în niciun raport posibil cu ceea ce poate crea munca unui singur individ, dar care, ca o forţă înstrăinată şi devenită independentă, înfruntă societatea ca ceva material şi ca putere a capitalistului datorată acestei materializări. Contradicţia dintre forţa socială generală în care se transformă capitalul şi

> puterea particulară a fiecărui capitalist asupra acestor condiţii sociale de producţie se dezvoltă tot mai strident şi include dizolvarea acestui raport prin aceea că implică, totodată, prefacerea condiţiilor de producţie în condiţii de producţie generale, comune, sociale. *(Capitalul,* III, Capitolul XV, 4)

Capitalul caută cu frenezie noi pieţe şi se străduieşte să pătrundă în zone geografice necapitaliste, dar, cu cât creşte capacitatea lui productivă, cu atât este mai evident conflictul său cu limitele înguste ale consumului. în concepţia lui Marx, capitalismul este condamnat din punct de vedere pur economic, independent de lupta de clasă, deoarece contradicţia, inerentă sistemului său de producţie, dintre valoarea de întrebuinţare şi valoarea de schimb duce cu necesitate la crize recurente. Asa cum spunea Engels:

> Am avut până acum multe asemenea revulsii, din fericire depăşite prin deschiderea de noi pieţe (China, în 1842) sau prin mai buna exploatare a celor vechi, reducând cheltuielile de producţie (bunăoară, prin liberalizarea pieţei cerealelor). Numai că şi toate acestea au o limită. În prezent, nu mai există noi pieţe care să poată fi deschise; şi nu a mai rămas decât un singur mijloc de reducere a salariilor, şi anume, reforma fiscală radicală şi reducerea impozitelor prin *refuzul plăţii datoriei naţionale.* Iar dacă industriaşii liber-schimbişti nu au curajul de a merge până acolo sau dacă acest expedient vremelnic va fi şi el într-o bună zi discreditat, atunci, de bună seamă, vor muri de suprasaturaţie. Este evident că, nemaiexistând nicio posibilitate de lărgire a pieţelor în condiţiile unui sistem silit să mărească pe zi ce trece producţia, dominaţia baronilor industriei va lua sfârşit. După care, *ce va urma)* „Prăpăd şi haos universal", zic liber- schimbiştii. *„Revoluţia socială ţi puterea proletariatului",* zicem noi. (Democratic Review, Londra, martie 1850)

Problema ridicată aici avea sa fie amplu dezbătută de Roşa Luxemburg şi criticii săi: se va prăbuşi în mod necesar capitalismul de îndată ce nu va mai putea să se extindă spre noi pieţe necapitaliste? în caz că da, exista o limită bine definită dincolo de care capitalismul nu mai putea dăinui, fie că suntem sau nu de părere (precum Marx, Engels şi Roşa Luxemburg) că el nu se va automistui pur şi simplu ca un vulcan care erupe, ci va trebui să fie răsturnat de clasa muncitoare revoluţionară. în timp ce Engels pare să fi dat acestei întrebări un răspuns afirmativ,

din vederile lui Marx nu pare să decurgă cu necesitate că sistemul capitalist nu mai poate supravieţui din momentul în care nu-i mai rămân de cucerit pieţe necapitaliste. Tot ce decurge este că acest sistem va fi cu necesitate distrus de propriile-i contradicţii, îndeosebi de conflictul dintre proprietatea privată şi dezvoltarea instrumentelor de producţie şi a cooperării tehnice; că el devine o frână a progresului tehnologic, pe care, în trecut, l-a favorizat atât de mult şi că faptul acesta îi va cauza cu necesitate sfârşitul.

Revoluţia proletară, credea Marx, îşi va avea obârşia în acelaşi antagonism în care, *mutatis mutandis,* şi-au avut obârşia, odinioară, revoluţiile burgheze. Pe o anumită treaptă, tehnologia burgheză devenise ireconciliabilă cu condiţiile sociale ale feudalismului: sistemul restrictiv al breslelor, privilegiile locale şi ereditare şi îngrădirile de care se lovea libera angajare a forţei de muncă. Tot aşa, pe măsură ce tehnologia a progresat, burghezia însăşi a creat o situaţie care, în mod necesar, a condus spre nimicirea ei, suprimând proprietatea capitalistă şi, în cele din urmă, toate deosebirile de clasă.

> Odată cu micşorarea continua a numărului magnaţilor capitalului, care uzurpă şi monopolizează toate avantajele acestui proces de transformare, cresc masa de mizerie, de asuprire, de robie, de degenerare, de exploatare, dar şi revolta clasei muncitoare, al cărei număr sporeşte iară încetare şi care e educată, unită şi organizată prin însuşi mecanismul procesului de producţie capitalist. Centralizarea mijloacelor de producţie şi socializarea muncii ajung la un punct în care ele devin incompatibile cu învelişul lor capitalist. Acesta e sfărâmat. Ceasul din urmă al proprietăţii private capitaliste a sunat. Expropriatorii sunt expropriaţi. *{Capitalul,* I. Capitolul XXIV, 7)

2. Lupta economică şi lupta politică ale proletariatului

Din acest pasaj, se vede limpede că doar analiza economică l-a condus pe Marx la concluzia că orânduirea capitalistă nu putea fî reformată şi că, în pofida tuturor luptelor politice şi economice, clasa muncitoare va rămâne în lanţuri cât timp va dăinui

sistemul de producţie capitalist. După cum scriau Marx şi Engels în 1850, într-un apel al Comitetului Central al Ligii Comuniştilor:

> Pentru noi nu poate fi vorba de o modificare a proprietăţii private, ci de desfiinţarea ei, nu de o estompare a contradicţiilor de clasă, ci de desfiinţarea claselor, nu de o îmbunătăţire a societăţii existente, ci de întemeierea unei societăţi noi.

în unul dintre articolele sale privitoare la problema locuinţelor, publicate în ziarul Volksstaat din Leipzig în 1872-1873, Engels scria:

> Atât timp cât va dăinui modul de producţie capitalist, este o nerozie să încerci să rezolvi în mod izolat problema locuinţelor sau oricare altă problemă socială care afectează soarta muncitorilor. Rezolvarea constă numai în înlăturarea modului de producţie capitalist.

Ar putea să pară că, de vreme ce nicio problemă socială nu putea fi rezolvată în condiţiile capitalismului şi de vreme ce goana bezmetică în care era angajat sistemul îl ducea la pieire, Marx şi Engels adoptau, de fapt, după cum au susţinut criticii lor reformişti, o atitudine de genul „cu cât mai rău, cu atât mai bine”, adică socoteau salutare exploatarea şi sărăcia, deoarece acestea grăbeau izbucnirea revoluţiei. Este atinsă aici o problemă crucială a teoriei marxiste: aceea a relaţiei dintre legile „obiective”, cvasinaturale ale economiei, pe de o parte, şi iniţiativa umană liberă, pe de alta. întrucât capitalismul urmează să se transforme în socialism printr-o explozie spontană, independentă de voinţa umană, atunci nu trebuie întreprins nimic, ci trebuie aşteptat până când contradicţiile lui îşi vor atinge punctul culminant, când sistemul se va sufoca din pricina propriei expansiuni. Poate că, la Marx, cea mai clară formulare a acestui punct de vedere se găseşte intr-un articol al său despre politica rusă faţă de Turcia, publicat în New York Daily Tribune la 14 iulie 1853:

> Există o categorie de filantropi şi chiar de socialişti care consideră că grevele prejudiciază serios interesele „muncitorilor înşişi” şi, de aceea, ei îşi propun să găsească un mijloc de a asigura salarii medii permanente. Fără să mai

vorbim de faptul că existenţa ciclurilor industriale, cu diferitele lor faze, exclude posibilitatea unor salarii medii de acest fel, eu sunt, dimpotrivă, convins că creşterea şi scăderea alternativă a salariilor şi conflictele continue care se nasc pe această bază între patroni şi muncitori constituie, în actuala organizare a producţiei, un mijloc indispensabil pentru a trezi energia oamenilor muncii, pentru a-i uni într-o singură mare uniune în vederea luptei împotriva abuzurilor clasei guvernante şi pentru a-i împiedica să devină nişte apatice şi obtuze unelte de producţie mai mult sau mai puţin bine hrănite. Acela care, într-o societate bazată pe antagonismul dintre clase, vrea să împiedice sclavia nu numai în vorbă, ci şi în faptă, trebuie să decidă pentru război. Pentru a putea aprecia în mod just importanţa grevelor şi a uniunilor muncitoreşti, nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de împrejurarea că rezultatele lor economice par a fi neînsemnate, ci să avem în vedere, înainte de toate, consecinţele lor morale şi politice. Fără fazele alternative prelungite de stagnare, prosperitate, activitate febrilă, criză şi profund declin prin care trece industria modernă în ciclurile ei periodice, fără creşterea şi reducerea salariilor care rezultă din această alternare a fazelor şi iară starea permanentă de război dintre patroni şi muncitori, strâns legată de aceste oscilaţii ale salariilor şi profiturilor, clasa muncitoare din Marea Britanic şi din întreaga Europă ar fi o masă strivită, intelectualiceşte înapoiată, pasivă şi docilă, a cărei eliberare prin propriile forţe ar fi la fel de imposibilă ca aceea a sclavilor din Grecia şi Roma antică.

Poziţia lui Marx este, aşadar, clară: dezordinea care domneşte în producţia capitalistă oferă clasei muncitoare oportunitatea de a se organiza într-o mişcare de protest şi de a deveni conştientă de viitorul ei revoluţionar. Efectele legilor capitalismului care acţionează împotriva muncitorilor pot fi atenuate, dar legile înseşi nu pot fî neutralizate cât timp dăinuie sistemul. Din partea luptei economice nu se pot aştepta, deci, rezultate decisive. Scopul ei principal este acela de a susţine conştiinţa politică a proletariatului; deoarece, după cum scrie Marx în *Salariu, preţ şi profit,* „în acţiunea sa pur economică, capitalul e partea mai puternică”. Lupta economică este mai presus de toate o pregătire pentru lupta politică decisivă, nu un scop în sine. Nici mişcarea politică nu este însă un scop în sine, ci un mijloc al eliberării economice, după cum s-a subliniat în Statutul Internaţionalei I (ediţia din 1871): „Emanciparea economică a clasei muncitoare este (...) ţelul măreţ căruia trebuie să-i fie

subordonată, ca mijloc, orice mişcare politică.” Marx considera, prin urmare, că, „deşi clasele muncitoare pot suferi înfrângeri vremelnice, acţiunea marilor legi sociale şi economice le va asigura în mod necesar triumful” *{Clasa mijlocie engleză,* New York Daily Tribune, 1 august 1854), dar nu trăgea concluzia că muncitorii pot sta cu mâinile încrucişate aşteptând victoria finală ca pe un dar al Istoriei. Dimpotrivă, conştiinţa politică pregătită de lupta economică era, în concepţia lui, o condiţie indispensabilă a succesului. „Legile economice” sunt, prin ele însele, suficiente pentru a asigura posibilitatea victoriei, dar iniţiativa politică îşi are locul ei ca factor autonom în procesul istoric. Regăsim aici, într-o formă specifică, o temă prezentă în scrierile lui Marx, începând din cea mai timpurie perioadă. În conştiinţa de clasă a proletariatului, necesitatea istorică coincide cu libertatea de acţiune; opoziţia dintre voinţa umană şi mersul „obiectiv” al evenimentelor încetează să mai existe, dilema dintre utopism şi fatalism este rezolvată. Clasa muncitoare, şi numai ea, se bucură de privilegiul că speranţele şi visurile ei nu sunt condamnate să se izbească neputincioase de zidul destinului inexorabil; voinţa şi iniţiativa ei sunt ele însele parte integrantă a cursului necesar al istoriei. Aceasta înseamnă, practic vorbind, că lupta economică este un mijloc al acţiunii politice (aici se află principalul punct de dezacord dintre reformişti şi Marx), iar lupta politică, un mijloc al emancipării economice de după revoluţie; căci, în socialism, oricum, nu va mai exista o sferă separată a vieţii politice.

Este, aşadar, absurd să se afirme că, din punct de vedere marxist, clasa muncitoare ar trebui să primească bucuroasă crizele, şomajul şi scăderile de salarii ca pe nişte paşi ce duc la nimicirea capitalismului. Dimpotrivă, ea trebuie să combată consecinţele crizelor, înţelegând, în acelaşi timp, că, prin auto reformare, capitalismul nu poate împiedica înrobirea proletariatului. Obiectivul muncitorilor nu este de a provoca dezastre economice, ci de a le folosi, atunci când se produc, în scopuri revoluţionare. Tot aşa, exproprierea micilor

proprietari, inclusiv ţărani, este o lege inevitabilă a acumulării capitaliste. („Micul ţăran, ca orice rămăşiţă a unui sistem de producţie perimat, este iremediabil sortit pieirii. El este un viitor proletar.” – Engels, *Problema ţărănească în Franţa şi în Germania,* Die Neue Zeit, noiembrie 1894.) De aici nu urmează însă că socialiştii trebuie să facă tot posibilul spre a ruina ţărănimea, ci doar că trebuie să se folosească de acest proces inevitabil spre a-şi spori forţa politică. într-un cuvânt, în lupta politică şi în lupta economică, ultima fiind un instrument în slujba celei politice, proletariatul trebuie să-şi apere propriile interese strict dintr-un punct de vedere de clasă; dar, făcând acest lucru, el devine exponentul omenirii în întregul ei, deoarece revoluţia pe care el o săvârşeşte duce la socializare şi, astfel, la eliberarea omenirii. în exact acelaşi mod, revoluţiile burgheze, inspirate de interesul unei singure clase, au promovat cauza întregii omeniri. Aşa cum scria Marx în *Burghezia şi contrarevoluţia* (Neue Rheinische Zeitung, 11 decembrie 1848), „revoluţiile din 1648 şi 1789 nu au constituit o revoluţie engleză şi una franceză; ele au fost revoluţii pe scară europeană. Ele nu au constituit victoria unei anumite clase a societăţii asupra vechii orânduiri politice, ci au proclamat orânduirea politică a noii societăţi europene.” Serviciul pe care ele l-au adus omenirii nu a constat însă în eliberarea societăţii dând frâu liber dezvoltării

J capitalului; ceea ce s-a petrecut a fost că imensul progres al tehnologiei şi al organizării politice a pregătit calea pentru o revoluţie socialistă, care nu poate avea loc decât în condiţiile create de capitalism.

Capitalismul creează premisele noii societăţi nu doar prin revoluţionarea tehnologiei şi generarea de noi forme de cooperare; aşa cum citim în volumul III al *Capitalului,* societăţile pe acţiuni, în care proprietatea şi gestiunea sunt despărţite, precum şi întreprinderile cooperatiste trebuie privite drept „forme de tranziţie” sau exemple de abandonare a modului de producţie capitalist chiar înăuntrul sistemului, socialismul fiind, în acest sens, nu doar o negaţie a capitalismului, ci şi o continuare a acestuia

şi a procesului de socializare izvorât din dezvoltarea tehnologică a epocii contemporane.

3. Natura socialismului şi cele două faze ale lui

Capitalismul, aşadar, creează premisele necesare pentru socialism. Misiunea sa istorică a fost să provoace uriaşa dezvoltare a tehnologiei datorată impulsului nestăvilit de sporire la maximum a valorii de schimb. Transferând întruna mase de muncitori dintro ocupaţie în alta, capitalismul impune o anume versatilitate din partea clasei muncitoare şi, astfel, creează condiţiile pentru o revoluţie în urma căreia diviziunea muncii va fi abolită *(cf. Capitalul).* Dar, după cum scria Engels, „numai la un anumit grad de dezvoltare, foarte înalt chiar şi pentru condiţiile de astăzi, a forţelor de producţie sociale va fi posibil ca producţia să atingă un asemenea nivel, încât desfiinţarea deosebirilor de clasă să poată constitui un progres real, să fie durabilă, iară a duce la o stagnare sau chiar la un regres în modul de producţie social” *{Cu privire la problema socială în Rusia,* Volksstaat, 1875). Socialismul culege roadele capitalismului şi, fără acestea, n-ar putea să fie decât un vis gol. Noua societate se va naşte din cataclismul spre care capitalismul tinde rapid, dar inconştient.

„Clasa muncitoare a cucerit natura; acum trebuie să cucerească omul” (Marx în Peoples Paper, 18 martie 1854). Aceasta e o expresie concisă a ideii marxiene de socialism. A „cuceri omul” înseamnă, după cum a indicat Marx în multiple ocazii, a crea condiţiile în care oamenii să aibă control deplin asupra propriului proces de muncă şi a produsului său fizic şi spiritual, astfel încât în niciun fel de circumstanţe acţiunile lor să nu se poată întoarce împotriva lor înşişi. Omul stăpân pe sine şi care nu mai este supus unor forţe materiale create de el însuşi – un om identificat cu procesul social, care a depăşit opoziţia dintre necesitatea oarbă şi propriul comportament liber –, aceasta va fi consecinţa revoluţiei socialiste. Esenţialul în socialism, după cum am văzut, nu este abolirea sărăciei materiale sau a consumului risipitor al burgheziei, ci

suprimarea înstrăinării umane prin abolirea diviziunii muncii. Dacă nivelul de trai burghez ar fi egalizat cu cel al muncitorilor, acest lucru nu ar aduce, prin el însuşi, nicio schimbare semnificativă. Pentru că nu e vorba doar de a redistribui aceeaşi avuţie produsă în acelaşi vechi mod. Şi nici, după cum sublinia Marx împotriva las sălii enil or, ca muncitorul să primească echivalentul întregii valori pe care o creează, lucru, de altfel, imposibil. Există multe ocupaţii care nu creează valoare, dar care sunt totuşi socialmente necesare şi care trebuie neapărat menţinute şi în condiţiile socialismului. După cum se spune în *Critica Programului de la Gotha,* nu se poate revendica „venitul integral provenit din muncă”. Din produsul social vor trebui întotdeauna deduse sume considerabile destinate înlocuirii mijloacelor consumate, lărgirii producţiei, asigurării împotriva accidentelor, cheltuielilor administrative, consumului colectiv (şcoli şi spitale) şi întreţinerii celor inapţi de munca. Diferenţa fundamentală dintre modurile de producţie capitalist şi socialist constă în faptul că în acesta din urmă este abolit sistemul muncii salariate, adică vânzarea forţei de muncă, şi întreaga producţie materială este destinată valorii de întrebuinţare. Cu alte cuvinte, volumul şi caracterul producţiei din toate ramurile vor fi dictate exclusiv de nevoile sociale, şi nu de dorinţa de acumulare a maximului de valoare de schimb; iar aceasta presupune, fireşte, planificarea socială a producţiei.

> înlăturarea formei capitaliste de producţie permite o limitare a zilei de muncă la timpul de muncă necesar. Dar, celelalte împrejurări rămânând neschimbate, această muncă necesară ar creşte. Pe de o parte, pentru că standardul de viaţă al muncitorului ar fi mai ridicat, iar nevoile sale, mai mari. Pe de altă parte, o parte din actuala supranumea ar fî cuprinsa în munca necesară, anume munca necesitată pentru obţinerea unui fond social de rezervă şi de acumulare. *(Capitalul,* I, Capitolul XV)

De fapt, în condiţiile socialismului, distincţia dintre munca necesară şi supramuncă îşi pierde înţelesul: nu toată munca va fi direct remunerată sub formă de salarii, dar toată va reveni societăţii pentru satisfacerea diverselor nevoi colective.

Eliberarea omenirii nu se reduce însă la satisfacerea nevoilor materiale, oricât ar putea creşte amploarea acestora, ci în realizarea unei vieţi împlinite şi multilaterale pentru toţi. Iată de ce era atât pe preocupat Marx de abolirea diviziunii muncii, care-i mutila pe oameni fizic şi spiritual, condamnându-i la o

unilateralitate abrutizantă. Obiectivul primordial al socialismului îl reprezintă eliberarea tuturor puterilor latente din fiecare om şi dezvoltarea maximală, în context social, a aptitudinilor sale. Aşa stând lucrurile, cum trebuie să înţelegem aserţiunea că socialismul este „starea finală" a omului? După cum scria Engels în *Ludwig Feuerbach*|

> Istoria poate, tot atât de puţin precum şi cunoaşterea, să-şi găsească o încheiere desăvârşită în vreo stare ideală perfectă a omenirii.

Socialismul nu este „starea finală" în sensul de a fi o societate stagnantă care asigură satisfacerea unei totalităţi fixe de nevoi şi de a nu mai conţine, în consecinţă, stimulente pentru dezvoltare, ci este, potrivit lui Marx, „starea finală" în sensul că va face posibil controlul societăţii asupra propriilor condiţii de existenţă, astfel că nu va mai exista prilej de noi transformări; nu va mai exista diferenţă între conducători şi conduşi şi nu vor mai exista limitări ale creativităţii umane. Socialismul nu înseamnă că dezvoltarea şi ? ? creativitatea umane încetează să mai existe, ci că ele nu mai sunt supuse niciunui fel de îngrădiri sociale. Dezvoltarea forţelor creatoare nu înseamnă însă numai, şi nici măcar în principal, sporirea avuţiei materiale. în această privinţă, este cât se poate de semnificativ următorul bine cunoscut pasaj din volumul III al *Capitalului'.*

> Imperiul libertăţii începe, de fapt, abia atunci când încetează munca impusă de mizerie şi de oportunitatea exterioară; el se găseşte, deci, prin firea lucrurilor, în afara sferei de producţie materială propriu-zisă. După cum sălbaticul trebuie să lupte cu natura pentru a-şi satisface nevoile, pentru a-şi conserva şi reproduce viaţa, tot aşa trebuie să lupte şi omul civilizat, şi aceasta în toate formele sociale, în toate modurile de producţie posibile. Odată cu dezvoltarea lui, se lărgeşte imperiul acesta al necesităţii naturale, pentru că se lărgesc şi nevoile, dar, în timp,

se dezvoltă şi forţele de producţie care le satisfac. În acest domeniu, libertatea nu poate consta decât în aceea că omul socializat, producătorii asociaţi reglementează în mod raţional acest schimb de materii |*Stoffiuechsel*| cu natura, îl supun controlului lor colectiv în loc de a fi dominaţi de el ca de o forţă oarbă; îl realizează cu cea mai mică cheltuială de energie şi în condiţiile cele mai demne şi mai potrivite cu natura lor umană. Dar el rămâne întotdeauna un imperiu al necesităţii. Dincolo de graniţele lui, începe dezvoltarea forţei omeneşti, dezvoltare care este considerată scop în sine, începe adevăratul imperiu al libertăţii, care, însă, nu poate înflori decât pe acest imperiu al necesităţii, ca bază proprie a sa. Condiţia fundamentală este scurtarea zilei de muncă. *[Capitalul,* III, Capitolul XLVIII, iii)

Avem astfel o schemă a valorilor pe care Marx le asocia transformării socialiste. Socialismul, ca mod de organizare, constă în înlăturarea obstacolelor care-i împiedica pe oameni să-şi dezvolte plenar capacităţile creatoare. Această propăşire liberă în toate sferele este adevăratul tel al omenirii. Producţia destinată satisfacerii trebuinţelor fizice ţine de „imperiul necesităţii”, iar timpul cheltuit în acest scop este măsura dependenţei omului de natură. Fireşte, această dependenţă nu poate fi suprimată cu totul, dar efectele ei pot fi minimizate şi, ceea ce e mai important, există posibilitatea de a elimina formele de constrângere legate în mod specific de existenţa socială, adică de a orândui astfel lucrurile încât viaţa socială să constituie o împlinire a individualităţii, şi nu o subjugare a ei. Identificarea existenţei individuale cu cea colectivă nu se va realiza prin constrângere, pentru că, atunci, ea ar fi contrară propriilor premise, ci va izvorî din conştiinţa fiecărui individ în parte, care îşi va considera propria viaţă drept creatoare de valori în raport cu ceilalţi. Nu va mai exista clivaj între viaţa socială şi cea privată, şi aceasta nu datorită absorbirii individului într-o colectivitate unică, cenuşie, uniformă, ci pentru că viaţa socială nu va mai crea forme înstrăinate faţă de individ; ea nu va mai genera antagonisme şi se va înfăţişa fiecărui om drept proprie creaţie personală. Relaţiile sociale vor deveni transparente pentru fiecare în loc de a fi învăluite în mistificarea proprie formelor religioase.

Reflexul religios al lumii reale nu poate, în general, sa dispară

> decât atunci când relaţiile vieţii practice de zi cu zi vor reprezenta în mod curent relaţii limpezi şi raţionale ale oamenilor între ei şi faţa de natură. Procesul vieţii sociale, adică procesul producţiei materiale, nu-şi scoate vălul de ceaţă mistică ce 4 acoperă chipul decât atunci când – produs al unor oameni asociaţi prin liber consimţământ – stă sub controlul conştient şi metodic al acestora. În acest scop, este, însă, nevoie de o bază materială a societăţii, adică de o serie de condiţii materiale de existenţă care, la rândul lor, sunt produsul natural al unei dezvoltări istorice lungi şi anevoioase. *(Capitalul,* I, Capitolul I, 4)

Mişcarea socialistă duce, astfel, la o revoluţie fără precedent în istorie, o transformare mai măreaţă decât toate şi, în sensul explicat adineauri, finală. Socialismul este *novissimus,* sfârşitul istoriei în forma ei cunoscută până acum şi începutul adevăratei aventuri a omenirii. El marchează o ruptură radicală cu trecutul şi nu are nevoie de vreo tradiţie existentă care să-l justifice sau să-l facă conştient de sine.

> Revoluţia socială din secolul al XlXdea îşi poate sorbi poezia numai din viitor, şi nu din trecut. Ea nu poate începe îndeplinirea propriei ei misiuni înainte de a se fi lepădat de orice venerare superstiţioasă a trecutului.
>
> Revoluţiile anterioare au avut nevoie de amintirea evenimentelor de importanţă istorică mondială ale trecutului pentru a se amăgi asupra propriului lor conţinut. Revoluţia secolului al XlX-lea trebuie să-i lase pe morţi să-şi îngroape morţii pentru a-şi lămuri propriul ei conţinut. *{Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte,* I)

începând din 1848, Marx a trecut alternativ prin faze de aşteptare a unei revoluţii europene apropiate şi de resemnare cu o lungă aşteptare. Fiecare nouă perioadă de tulburări, război sau criză economică îi reaprindea speranţele. Curând după 1848, el a abandonat convingerea optimistă că ceasul din urmă al capitalismului a şi sunat şi a început să le spună adepţilor „acţiunii directe” că muncitorii vor avea de purtat timp de cincisprezece, douăzeci sau cincizeci de ani lupte grele înainte de a fi pregătiţi sa preia puterea. Apoi, în repetate rânduri, diverse crize politice sau economice redeşteptau în el speranţa că intr-un loc sau altul – în Germania, Spania, Polonia

sau Rusia – o scânteie revoluţionară ar putea aprinde văpaia care urma apoi să cuprindă toată Europa. În conformitate cu teoria sa, cele mai mari speranţe de revoluţie le nutrea din partea ţărilor cele mai dezvoltate, dar, la răstimpuri, a sperat că până şi în înapoiata Rusie ar putea izbucni furtuna care să vestească transformarea la scară mondială. Printre discipolii săi au apărut numeroase dispute sterile cu privire la condiţiile care, conform doctrinei, era mai probabil să prevestească o revoluţie mondială a proletariatului. Marx însuşi nu a indicat în mod expres care sunt aceste condiţii, iar remarcile răzleţe făcute de el pe această temă în decursul anilor nu formează un tot coerent. Este evident că, în mintea sa, exista un conflict între nerăbdarea revoluţionară şi teoria potrivit căreia capitalismul trebuia mai întâi să ajungă la „maturitate economică", ceea ce, pare să fi gândit el, nu se întâmplase încă în nicio ţară europeană, cu excepţia Marii Britanii, iar în funcţie de întorsătura pe care o luau evenimentele, precumpănea unul sau altul dintre aceste puncte de vedere. El nu a indicat însă niciodată după ce semne trebuia recunoscută maturitatea economică. Ba chiar, în anii 1871—1872, a adoptat crezul că în ţări avansate precum Marea Britanic, SUA şi Olanda trecerea la socialism s-ar putea înfăptui pe calea propagandei paşnice, fără violenţă sau rebeliune.

Pe scurt, Marx a ajuns, cu timpul, la convingerea că nu se putea trece direct la socialism în modul în care îşi imaginase el. În *Critica Programului de la Gotha* el afirmă că ar trebui să existe o perioadă intermediară între revoluţie şi înfăptuirea finală a speranţelor socialiste. În prima fază, drepturile oamenilor vor fi proporţionale cu munca depusă. „Acest drept egal este un drept inegal pentru o muncă inegală. El nu recunoaşte niciun fel de deosebiri de clasă, deoarece fiecare nu e decât muncitor ca toţi ceilalţi; el recunoaşte însă, în mod tacit, ca privilegii fireşti, dotarea individuală inegală şi, deci, capacitatea de muncă inegală a muncitorilor. El este, deci, prin conţinutul său, un drept al inegalităţii, ca orice drept/' Perioada de tranziţie ar purta amprenta societăţii din care a luat naştere. Din

punct de vedere economic, ea s-ar întemeia pe principiul: „Fiecăruia, după muncă”; din punct de vedere politic, ea ar fi o dictatură a proletariatului, un sistem în care o clasă particulară şi-ar exercita autoritatea şi ar folosi forţa în vederea abolirii deosebirilor de
clasă. Numai în faza superioară a societăţii comuniste, când oamenii nu vor mai fi înrobiţi de diviziunea muncii şi când va fi dispărut opoziţia dintre munca fizică şi munca intelectuală – când dezvoltarea forţelor productive va asigura îndestularea pentru toţi, iar munca va fi devenit pentru oameni prima necesitate vitală numai atunci va putea deveni realitate deviza: „De la fiecare, după capacităţi, fiecăruia, după nevoi.”

Deşi Marx nu a lăsat nicăieri o descriere amănunţită a modului de organizare a viitoarei societăţi, principiul de bază al acesteia este clar: socialismul reprezintă umanizarea deplină, restabilirea controlului omului asupra propriilor puteri şi a energiei sale creatoare. Din acest principiu se pot deduce toate trăsăturile lui specifice: punerea producţiei în slujba valorii de întrebuinţare, abolirea diviziunii muncii în măsura în care ea împiedică dobândirea unei diversităţi de priceperi (dar, firește, nu în sensul întoarcerii de la industrie la meşteşug), demolarea aparatului de stat ca organism distinct de administrare a producţiei, abolirea tuturor surselor sociale de inegalitate (egalitatea însemnând, după cum precizează Engels, suprimarea deosebirilor de clasă, dar nu şi a celor individuale) şi a tuturor condiţiilor sociale care îngrădesc, în indiferent ce fel, creativitatea umană. Este semnificativ că, în viziunea lui Marx, abolirea capitalismului „nu restabileşte [pentru producător] proprietatea privată, în schimb îi redă acestuia proprietatea individuală, dar pe baza realizărilor erei capitaliste, a cooperării între muncitori liberi şi a posesiunii comune asupra resurselor pământului şi asupra mijloacelor de producţie, ele însele produse prin muncă” *(Capitalul,* I, Capitolul XXIV, 7). „Proprietatea individuală” stă în contrast cu proprietatea capitalistă: aceasta din urmă este

nonindividuală, în sensul că transformarea şi creşterea ei nu sunt controlate de indivizi umani particulari şi că ea îşi dezvoltă legi proprii în forţa anonimă a
capitalului, subjugându-şi-l şi pe capitalistul însuşi. Socialismul, prin contrast, înseamnă revenirea la o situaţie în care există numai subiecţi umani individuali, care nu sunt guvernaţi de nicio forţă socială impersonală; proprietatea este individuală, iar societatea nu mai este decât ansamblul indivizilor care o posedă. Ideea că Marx vedea socialismul ca pe un sistem de comprimare a indivizilor într-o fiinţă universală comteană, lipsită de orice subiectivitate, este una dintre cele mai absurde aberaţii pe care Ica prilejuit studierea operei sale. Ceea ce se poate spune în mod întemeiat este că, la Marx, personalitatea nu se reduce la experienţa de sine exprimată prin *cogito ergo sum,* deoarece nu există cunoaştere de sine pură distinctă de conştientizarea vieţii sociale în care individul fiinţează. Supoziţia contrară a putut lua naştere doar în nişte condiţii în care munca intelectuală era atât

de ruptă de munca productivă, încât legăturile dintre ele fuseseră uitate. Fiecare individ era o fiinţă socială; omul se autorealiza în cadrul comunităţii, ceea ce însă nu înseamnă că aceasta îşi deriva forţele creatoare din vreo altă sursă decât din existenţa personală, subiectivă.

4. Dialectica în Capitalul.* *întreg şi parte, concret şi abstract*

Aceste vederi nu se află nicidecum în dezacord cu analiza de ansamblu a *Capitalului* făcută de Marx. De-a lungul întregii istorii, forţele materiale i-au dominat pe oameni, iar în examinarea societăţii capitaliste fiecare element în parte se impune a fi raportat la întreg şi fiecare fenomen se impune a fi privit ca o fază a unui proces evolutiv. în *Capitalul,* Marx reaminteşte în repetate rânduri acest aspect global al metodei sale de cercetare. Niciun act economic, fie el oricât de banal, bunăoară unul de vânzare-cumpărare, care are loc de milioane de ori pe zi, nu poate fi înţeles decât în contextul întregului sistem capitalist.

> Fiecare capital individual formează numai o fracţiune devenită autonomă, însufleţită, ca să zicem aşa, cu viaţă proprie, a capitalului social total, aşa cum fiecare capitalist individual formează numai un element individual al clasei capitaliştilor. Mişcarea capitalului social constă din totalitatea mişcărilor fracţiunilor sale autonomizate, din totalitatea rotaţiilor capitalurilor individuale. Aşa cum metamorfoza mărfii individuale este o veriga în seria de metamorfoze a lumii mărfurilor – a circulaţiei mărfurilor –, tor aşa metamorfoza capitalului individual, rotaţia sa, este o verigă în circuitul capitalului social. *{Capitalul,* II, Capitolul XVIII, I)

Aşadar, existenţa unei rate mijlocii a profitului înseamnă că fiecare capitalist obţine un profit proporţional cu ponderea capitalului său în capitalul social cumulat, şi nu cu compoziţia organică a capitalului din ramura de producţie în care activează. Funcţionarea de ansamblu a economiei capitaliste este orientată spre crearea maximului de valoare de schimb în condiţiile interdependenţei tuturor verigilor din procesul de producţie şi de circulaţie a capitalului; economia a devenit un proces unic şi nu poate fi înţeleasă decât privind-o ca atare.

Dar regula dialectică potrivit căreia un fenomen nu poate fi înţeles decât raportându-l la întreg nu înseamnă că punctul de plecare al analizei trebuie neapărat să fie un „întreg” neatins de teorie, un

simplu vălmăşag confuz de percepţii. Dimpotrivă, un asemenea „întreg” nu poate constitui un obiect al cunoaşterii. Analizei îi revine funcţia de a reproduce concretul pe baza anumitor abstracţii, mai precis a celor mai simple categorii sociale, care, în primă instanţă, îmbracă forma unor fenomene

izolate, fiind abia ulterior îmbogăţite prin sesizarea relaţiilor lor reciproce. Demersul vizat este rezumat astfel într-un pasaj din Introducerea la *Grundrisse'.*

> S-ar părea că e just să se înceapă cu ceea ce este real şi concret, cu premisele reale, deci, în economia politică, de pildă, cu populaţia, care e baza şi subiectul întregului proces de producţie social. Dar, privită mai îndeaproape, această metodă se dovedeşte a fi greşită. Populaţia este o abstracţie daca lăsăm la o parte, de pilda, clasele din care este alcătuită. La rândul lor, aceste clase sunt o vorbă goală dacă nu cunoaştem elementele pe care se sprijină ele, de pildă, muncă salariată, capital etc. Dacă aş începe, deci, cu populaţia, mi-aş forma o idee haotică despre întreg şi numai prin determinări din ce în ce mai apropiate aş ajunge pe cale analitică la concepte din ce în ce mai simple; de la concretul reprezentat aş trece la abstracţii din ce în ce mai goale până când aş ajunge la determinaţiile cele mai simple... Economiştii secolului al XVILlea, de pildă, încep întotdeauna cu totalitatea vie, cu populaţia, naţiunea, statul, câteva state etc., dar termină întotdeauna prin a desprinde, cu ajutorul analizei, un număr redus de relaţii generale abstracte, determinante, cum sunt: diviziunea muncii, banii, valoarea etc. Odată ce aceşti factori izolaţi au fost mai mult sau mai puţin fixaţi şi deduşi prin abstracţie, au început să apară sisteme economice care se ridicau de la „simplu” – cum ar fi munca, diviziunea muncii, trebuinţa, valoarea de schimb – la stat, schimburi internaţionale şi piaţă mondială. Această din urmă metodă este, evident, justă din punct de vedere ştiinţific. Concretul este concret pentru că reprezintă sinteza mai multor determinaţi!, deci unitatea în diversitate. De aceea, în gândire, el apare ca un proces de sinteză, ca rezultat, şi nu ca punct de plecare, deşi el reprezintă punctul de plecare real şi, deci, punctul de plecare al intuiţiei şi reprezentării... Determinaţiile abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gândirii. De aceea, Hegel a fost victima unei iluzii concepând realul ca rezultat al gândirii care se sintetizează, se adânceşte în sine şi se dezvoltă din sine însăşi, pe când metoda ridicării de la abstract la concret nu e decât modul în care gândirea îşi însuşeşte concretul, îl reproduce sub formă de concret spiritual. În niciun caz, însă, aceasta nu constituie procesul genezei concretului însusi.

în viziunea lui Marx, aşadar, ordinea de expunere a

fenomenelor sociale este inversă ordinii pe care o urmează observaţia factuală. Prima începe cu cele mai simple şi mai abstracte calităţi ale vieţii sociale, cum este, de pildă, valoarea, din care apoi reconstruieşte fenomenele concrete în forma în care sunt asimilate de intelect şi supuse teoriei. „întregul”, astfel reprodus, nu este o masă haotică de percepţii nemijlocite, ci un sistem conceptual organizat. Pentru a ajunge la acest rezultat, ne folosim, ca în orice altă ştiinţă, de metoda situaţiilor ideale, care, pentru înlesnirea argumentării, postulează anumite relaţii simple, neperturbate de niciun factor din afară, complexitatea lor urmând să fie examinată ulterior.

Procedând astfel, Marx încearcă să transfere pe tărâmul economiei politice metoda de bază a ştiinţei moderne, care-şi are originea în sesizarea de către Galilei a faptului că mecanica nu poate fi o relatare a experienţei efective (aşa cum credeau empiriştii din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, inclusiv Gassendi), ci trebuie să presupună situaţii ideale care nu se întâlnesc niciodată în condiţiile experimentale efective, situaţii care implică valori-limită, precum studiul traiectoriei unui proiectil care se deplasează în vid, astfel încât să nu intervină rezistenţa aerului sau mişcarea unui pendul sub presupoziţia că, în punctul în care e suspendat, nu există frecare etc. Această metodă este universal recunoscută, deşi condiţiile pe care le postulează sunt unele imaginare; în natură nu există vid sau corpuri perfect elastice sau organisme afectate de un singur stimul la un moment dat ş.a.m.d., dar acestea se cer presupuse pentru a se putea măsura abaterile de la normă care au loc în circumstanţele empirice. În mod analog, Marx începe prin a considera crearea de valoare într- o societate imaginară alcătuită doar din proletariat şi burghezie şi examinează procesul de creare a plusvalorii făcând abstracţie de circulaţie şi de variaţiile cauzate de ea; apoi analizează circulaţia privită izolat de cerere şi ofertă şi aşa mai departe.

> Cererea şi oferta nu se echilibrează niciodată... în economia politică se presupune, însă, că ele se echilibrează. De ce?

> Pentru a putea cerceta fenomenele sub aspectul lor legic, corespunzător conceptului lor, cu alte cuvinte, pentru a le considera independent de aparenţa rezultată din mişcarea cererii şi a ofertei; pe de altă parte, pentru a descoperi adevărata tendinţă a acestei mişcări, oarecum pentru a o fixa. Căci abaterile sunt de natura opusă şi, succedându-se permanent, ele se compensează prin direcţiile lor opuse, prin contradicţia dintre ele. *(Capitalul,* III, Capitolul X) ’ ’

Există însă o deosebire esenţială între modul în care este folosită această metodă în fizică şi modul în care este folosită în economia politică.[1] În cazul pendulului lui Galilei, condiţiile- limită erau de asemenea natură, încât abaterile puteau fi observate în condiţii experimentale, ceea ce este cu neputinţă în cazul fenomenelor sociale complexe, unde nu dispunem de instrumente pentru măsurarea abaterii realităţii de la modelul ideal. Aşa se face că modul de expunere folosit de Marx în *Capitalul* a dat naştere întrebării dacă el descrie o societate reală sau una pur teoretică (exceptând, firește, pasajele istorice, care, evident, relatează situaţii particulare, irepetabile). Din unele remarci ale sale, s-ar putea infera că el nu analiza capitalismul aşa cum era acesta în realitate, ci doar o schemă fără existenţă reală. în acest caz, analiza sa ar pluti, ca să spunem aşa, în aer, deoarece nu ştim cum poate fi comparat modelul cu realitatea istorică sau în ce relaţie stau cele două. De fapt, însă, intenţia lui Marx nu putea fi de a descrie o societate capitalistă „ideală” (firește, în sens teoretic, şi nu în cel normativ), indiferent dacă aceasta explica sau nu funcţionarea celei reale şi, mai cu seamă, modul ei probabil de a evolua. La ce ar putea folosi, bunăoară, teoretic sau practic, afirmaţia că în „modelul” capitalist rata profitului scade inevitabil sau că are loc cu necesitate o polarizare a claselor dacă, datorită intervenţiei unor factori de un fel sau altul, în economia capitalistă reală lucrurile nu se petrec aşa? Modelul prezintă interes doar dacă ne permite să spunem: „în cutare şi cutare condiţii capitalismul ar trece prin cutare schimbări, dar întrucât condiţiile sunt afectate în anumite moduri, schimbările se vor petrece întru

câtva diferit, şi anume...” Dar tocmai acest lucru nu-l putem spune; deoarece, dacă în viaţa reală capitalismul suferă, cel puţin sub anumite aspecte, schimbări diferite faţă de cele prevăzute de modelul teoretic, atunci, chiar dacă putem explica *ex post facto* aceste diferenţe, analiza modelului nu ne va fi de niciun folos. În orice caz, este foarte îndoielnic că Marx ar fi considerat rata descrescătoare a profitului sau polarizarea claselor doar nişte tendinţe ale capitalismului „ideal”, care, în funcţie de împrejurări, ar putea sau nu să se producă în practică. În mod cert, el a crezut că, în condiţiile capitalismului real, rata profitului scade în mod inevitabil şi că, tot aşa, dispariţia treptată a claselor de mijloc este un proces istoriceşte inevitabil. încercările de a interpreta *Capitalul* ca referindu-se doar la capitalismul „ideal” sunt folosite uneori ca mijloc de a evita dovezile empirice aflate în dezacord cu predicţiile lui Marx, care sunt astfel reprezentate doar ca nişte enunţuri privitoare la ceea ce s-ar întâmpla într-o formă ideală de capitalism, inexistentă. Dar astfel de interpretări protejează marxismul faţă de rezultatele potrivnice oferite de experienţă doar cu preţul privării lui de orice valoare ca instrument de analiză a vieţii reale.

Legile fizicii servesc la explicarea datelor furnizate de observaţie prin postularea de valori-limită nereale. Condiţiile ideale specificate de Marx, pe de altă parte, sunt menite să dea în vileag „esenţa” realităţii subiacentă „aparenţelor”. Aceasta se poate vedea din pasajul citat adineauri şi din alte formulări, inclusiv din remarca sa că, dacă aparenţele ar coincide întotdeauna cu esenţa lucrurilor, nu ar mai fi nevoie de ştiinţă. Dar – ar putea să întrebe cineva – care este statutul unei „esenţe” care poate fi contrazisă de fenomene şi cum ne putem asigura că am descoperit-o când, *ex bypotbesg* nu o putem face prin observaţie empirică? Faptul că, de pildă, existenţa atomilor şi a genelor a fost acceptată înainte de a fi fost confirmată prin observaţie directă nu este un răspuns suficient. Atomii şi genele stăteau într-o clară relaţie logică cu date empirice şi serveau la explicarea unor

observaţii factuale; ele nu au fost rezultatul unei simple deducţii abstracte. în cazul descoperirilor care urmăresc să explice „esenţa” anumitor lucruri, este important de investigat dacă statutul lor este asemănător celui pe care-l aveau atomii pe vremea lui Ernst Macii (care le punea la îndoială existenţa) sau genele pe vremea lui T.H. Morgan sau, dimpotrivă, celui al „flogisticului” în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, acela de pseudoexplicaţie doar verbală, în cazul căreia nu putea fi vorba de confirmare empirică.

Este însă cert că abordarea holistă de către Marx a fenomenelor sociale, care raporta toate categoriile la un unic sistem, impregnează fiecare etapă a analizei sale. El nu conteneşte să sublinieze că entităţile despre care vorbeşte nu au o „existenţă naturală” accesibilă percepţiei, ci doar o „existenţă socială”, şi că, în particular, valoarea nu este un atribut fizic, ci o relaţie socială ce îmbracă forma unei calităţi a lucrurilor.

> La analiza formelor economice nu se pot folosi nici microscopul, nici reactivii chimici. Puterea de abstracţie trebuie să le înlocuiască pe amândouă. Or, pentru societatea burgheză, forma-marfă a produsului muncii sau forma-valoare a mărfii este forma celulei economice. *(Capitalul,* I, Prefaţa la prima ediţie germană)
>
> În contrast direct cu materialitatea senzorială grosolană a corpurilor mărfurilor, niciun atom de materie naturală nu intră în valoarea |*Wertgegeristiiridlichkeit]* lor. Putem, deci, să sucim şi să învârtim o marfă determinată cum vrem; ca obiect-valoare *[Wertding*|, ea rămâne insesizabilă. Dar, dacă ne amintim că mărfurile n-au valoare decât în măsura în care sunt expresii ale aceleiaşi substanţe sociale, adică a muncii omeneşti, că valoarea lor este, deci, pur socială, se înţelege de la sine că ea nu poate să apară decât în cadrul raportului social dintre o marfă şi alta. *(Ibidem)*

Valoarea nu este ceva inerent unei mărfi independent de circulaţia ei; ea nu este accesibilă percepţiei, fiind cristalizarea unui timp de muncă abstract, fapt ce iese în evidenţă în raporturile dintre mărfuri pe piaţă, unde sunt comparate între ele ca valori de schimb.

> Intr-un anume fel, se întâmplă şi cu omul ceea ce se întâmplă

cu marfa. Deoarece nu vine pe lume nici înzestrat cu oglindă şi nici ca filosoful

fichtean satisfăcut cu „eu sunt eu”, omul se oglindeşte mai întâi în alt om. Numai raportându-se Ia omul Pavel ca la un semen al său, omul Petru se raportează la sine însuşi ca om. *(Ibidem)*

Când o haină exprimă valoarea unei cantităţi de pânză, ea nu denotă vreo proprietate intrinsecă a celor două lucruri, ci valoarea lor, care are un caracter pur social *(ibidem).*

Forma lemnului, de pilda, se modifică dacă facem din el o masă. Cu toate acestea, masa rămâne lemn, un obiect obişnuit, care poate fi perceput prin simţuri. Dar, de îndată ce se prezintă ca marfă, ea se transformă într-un lucru în acelaşi timp fizic şi metafizic *[ein sinnliches übersinnliches Ding|. (Ibidem)*

Aceste dezvoltări cuprind, după cum se vede, o premisă antinaturalistă conform căreia viaţa socială creează noi calităţi, ireductibile la cele naturale şi inaccesibile percepţiei directe, dar care sunt totuşi reale şi determină procese istorice. Acestea nu sunt, strict vorbind, noi atribute ale obiectelor naturale sau sunt aşa numai în condiţiile fetişismului mărfii; sunt relaţii interumane

5 ? T 7

care creează legi proprii. Astfel de relaţii nu pot fî explicate în maniera lui Feuerbach, ca prelungiri sau forme specifice ale celor existente în natura preumană. Ele alcătuiesc complexe guvernate de legi proprii şi conferă oamenilor calităţi care nu se întâlnesc în lumea nonumană. în acest sens, individul uman nu poate fi înţeles, nici prin el însuşi, nici cu ajutorul analizei teoretice, ca o fiinţă doar naturală sau în vreun alt mod decât ca participant la procesul social. Aşa se face că, după cum scria Marx în 1843, „pentru om, rădăcina este omul însuşi”. Ba chiar şi obiectele, când sunt antrenate în relaţiile umane, devin diferite de ceea ce erau „în ele însele”.

Un negru este un negru. Abia în condiţiile unor anumite relaţii, el devine sclav. O maşină de filat bumbac este o maşină pentru filatul bumbacului. Numai în condiţiile unor anumite relaţii, ca devine capital. Scoasă din aceste relaţii, ea nu este capital, aşa cum aurul, în sine, nu este bani sau zahărul, preţ al zahărului. *(Muncă salariată şi capital,* III)

Putem înţelege astfel mai precis ideea lui Marx de revenire la umanitate ca urmare a revoluţiei socialiste. În condiţiile socialismului, când toată munca utilă este subordonată valorii de întrebuinţare, o maşină de filat bumbac este într-adevăr o maşină pentru filatul bumbacului, un instrument folosit de oameni pentru a-şi procura îmbrăcăminte. Ea este, de asemenea, cristalizarea unei anumite cantităţi de timp de muncă, dar nu constituie o valoare de schimb, cel puţin în faza mai avansată a societăţii socialiste, deoarece produsele, în genere, nu vor mai fi schimbate după valoare, ci distribuite în conformitate cu nevoile reale. Drept urmare, ceea ce se întâmplă cu maşina, precum şi cu oricare alt produs, nu depinde de relaţia sa cu alte obiecte în termeni de valoare. Lucruri care, într-o economie de piaţă, sunt în aparenţă umanizate, în sensul că dobândesc calităţi ce sunt, de fapt, relaţii umane, îşi pierd în socialism această aparenţă, umanizându-se în realitate; oamenii le dobândesc ca pe nişte obiecte utile şi ele devin veritabilă proprietate individuală. Omul continuă să fie un „animal politic”, un locuitor al cetăţii (Marx face aici trimitere expresă la sintagma cu pricina a lui Aristo tel); el îşi realizează posibilităţile creatoare ca valori sociale, dar, în condiţiile socialismului, abstracţiile încetează să-i mai domine pe oameni. În acest sens, socialismul este o reîntoarcere la concret. Procesul de inversare prin care munca obiectivată îşi extinde din ce în ce mai mult puterea asupra muncii vii, astfel încât activitatea umană nu înseamnă doar obiectivare, ci, în mod primordial, înstrăinare, este, după cum explică Marx în *Grundrisse,* un proces prezent nu doar în închipuirea muncitorilor şi a capitaliştilor, ci inerent societăţii înseşi. Ba, chiar, această inversare este o necesitate istorică fără de care forţele productive nu s-ar fi putut dezvolta aşa cum s-au dezvoltat, dar ea nu este nicidecum o necesitate absolută a oricărei producţii.

> Odată cu suprimarea caracterului nemijlocit al muncii vii ca fiind doar singular sau ca general doar intrinsec sau doar extrinsec, odată cu transformarea activităţii indivizilor în

> activitate nemijlocit generală sau socială, momentele obiectuale ale producţiei leapădă această forma a înstrăinării; ele se transformă, astfel, în corp social organic propriu, în care indivizii se reproduc pe ei înşişi ca unităţi distincte, dar ca unităţi sociale. *{Grundrisse*, III, 3)

5. *Dialectica* Capitalului: *conştiinţa şi procesul istoric*

Metoda dialectică a *Capitalului* nu constă însă doar în a privi fiecare parte a realităţii capitaliste ca pe o componentă a unui întreg care funcţionează conform propriilor legi. Un alt element, nu mai puţin important, ba chiar unul de căpetenie în viziunea lui Marx, este considerarea fiecărei forme existente ca fiind o etapă a unui proces în desfăşurare, adică examinarea ei prin prisma evoluţiei istorice. Marx nu a făcut niciodată o expunere separată a dialecticii sale – la fel ca aceea hegeliană, ea nu poate fi descrisă în izolare de obiectul său –, dar, din când în când, în cuprinsul câte unei argumentări specifice, i-a indicat caracterul general. Unul dintre pasajele cel mai frecvent citate în acest sens este Postfaţa sa la cea de a doua ediţie germană a *Capitalului,* unde spune următoarele:

> Metoda mea dialectică este – în ceea ce priveşte baza ei – nu numai diferită de cea a lui Hegel, ci este exact opusul ei. Pentru Hegel, procesul gândirii, pe care, sub denumirea de „Idee”, el îl transformă într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, care nu constituie decât forma de manifestare exterioară a acestuia. La mine, dimpotrivă, idealul nu este nimic altceva decât materialul transpus şi tradus în capul omului.

în aceeaşi postfaţă el citează aprobator o prezentare a metodei sale făcută în 1872 de un recenzent rus al *Capitalului,* care spunea că, „pentru Marx, mişcarea socială este un proces istoric-natural, guvernat de legi independente de voinţa, de conştiinţa şi de intenţiile oamenilor” şi că, în sistemul său, fiecare perioadă istorică îşi are legile ei proprii, care, după o vreme, cedează locul celor ale perioadei următoare. Marx mai spune despre

dialectica sa că, „în înţelegerea pozitivă a realităţii existente, ea include totodată înţelegerea negării acestei realităţi, a pieirii ei necesare, pentru că ea priveşte fiecare formă realizată în mişcare, adică şi sub aspectul ei trecător, pentru că nimic nu-i poate impune, pentru că, prin esenţă, ea este critică şi revoluţionară”.

Doctrina caracterului tranzitoriu al fenomenelor sociale nu constituie însă o bază suficientă pentru analiză. În plus, întreaga istorie trebuie privită în raport cu cele mai evoluate forme ale ei; în particular, sistemele precapitaliste pot fi înţelese numai prin prisma societăţii burgheze care le-a succedat.

> Societatea burgheză reprezintă cea mai dezvoltată şi cea mai diversificată organizare istorică a producţiei. De aceea, categoriile care exprimă relaţiile acestei societăţi, înţelegerea structurii ei, oferă totodată posibilitatea de a cunoaşte structura şi relaţiile de producţie ale tuturor formelor sociale dispărute din ale căror sfarâmături şi elemente s-a construit ea... Anatomia omului ne oferă o cheie pentru înţelegerea anatomiei maimuţei. Dimpotrivă, la speciile animale inferioare, germenii unor elemente superioare pot fi înţeleşi numai în cazul când înseşi aceste elemente superioare sunt deja cunoscute. Economia burgheză ne oferă, astfel, cheia pentru înţelegerea economiei antice etc., dar nicidecum în maniera proprie economiştilor, care şterg toate deosebirile istorice şi care văd în toate formele de societate numai formele burgheze. Dijma, zeciuiala etc. pot fi înţelese dacă cunoaştem renta funciară, dar nu trebuie să le identificăm cu aceasta din urmă. *{Grundrisse,* Introducere)

Nu numai că formele sociale revolute sunt inteligibile doar în relaţie cu cele prezente, dar şi societatea de astăzi poate fi înţeleasă doar în lumina viitorului, adică a formei ce-i va lua locul după colapsul ei inevitabil. Sub acest aspect important, gândirea lui Marx diferă de cea a lui Hegel, care, în esenţă, se mărginea la interpretarea trecutului. Ideea extinderii dialecticii înspre viitor şi a interpretării prezentului prin prisma propriei lui disoluţii a fos preluată de Marx de la Tinerii Hegelieni.

Din când în când, în textul *Capitalului,* Marx invocă formulări hegeliene. De pildă, după ce a

argumentat că, în condiţii sociale date, o acumulare de valoare poate fî caracterizată drept „capital” doar dacă este suficient de mare pentru a putea angaja forţă de muncă, el prezintă aceasta ca o exemplificare a ideii hegeliene privind transformarea unei schimbări cantitative în una calitativă; valoarea, dincolo de un anumit nivel cantitativ, dobândeşte puterea de a folosi muncă vie şi de a crea plusvaloare. Tot aşa, după ce a caracterizat proprietatea capitalistă drept negaţie a proprietăţii private individule bazate pe muncă, el vorbeşte despre socialism ca despre o „negare a negaţiei”, adică despre revenire la proprietatea individuală, bazată însă, de data asta, pe posesia în comun, şi nu privată, asupra mijloacelor de producţie.

Pentru Marx, însă, ca de altfel şi pentru Hegel, dialectica nu este o colecţie de reguli independente una de alta şi de conţinutul la care se aplică. Dacă ar fi, pur şi simplu, o metodă aplicabilă oricărui conţinut şi susceptibilă de a fi expusă în mod izolat, Marx n-ar fi avut niciun temei să spună că propria dialectică este contrară dialecticii hegeliene din pricina caracterului idealist al acesteia; pentru că legile ei ar putea fî formulate în acelaşi fel, indiferent dacă istoria este interpretată în mod idealist sau în mod materialist. Dar, în viziunea lui Marx, relaţia dintre conştiinţă şi procesul istoric este parte integrantă a însuşi conţinutului dialecticii. în timp ce la Hegel dialectica era o istorie a difracţiei ideilor, în cursul căreia spiritul ajungea să înţeleagă fiinţa drept propria creaţie, pentru Marx ea este o istorie a condiţiilor materiale de viaţă, în care formele mentale şi instituţionale sunt înzestrate cu o aparentă autonomie înainte de a reveni, în mod necesar, la unitate cu infrastructura lor. Dialectica, ca mijloc de înţelegere a lumii, este secundă faţă de dialectica reală a lumii însesi în măsura în care teoria mişcării dialectice a realităţii sociale conştientizează propria dependenţă de procesul istoric care i-a dat naştere. Marx repetă în câteva rânduri că o teorie care reflectă interesele de clasă nu poate lua naştere decât din observarea situaţiei schimbătoare a muncitorilor. Teoria nu este altceva

decât suprastructura conştientă de sine a acestei situaţii; ea se recunoaşte pe sine drept reflex al proceselor istorice reale, drept
produs al praxisului social, şi nu ca o contemplare independentă a acestuia. Dialectica marxiană se împlineşte în „unitatea dintre subiect şi obiect”, dar intr-un sens diferit de cel pe care această unitate îl avea la Hegel. Ea restituie omului adevărata sa funcţie de subiect istoric conştient, prin abolirea situaţiei în care rezultatele iniţiativei sale conştiente, libere, se întorc împotriva lui însuşi. Subiectul va fi stăpân deplin al procesului prin care el se obiectivează în producţie şi în activitatea creatoare; obiectivarea sa nu va mai degenera în înstrăinare; indivizii umani reali vor fi stăpânii operei propriilor mâini şi nu vor mai fî supuşi unei puteri obiective de sine stătătoare. Mersul istoriei va fi guvernat în întregime de voinţa umană conştientă; aceasta din urmă se va recunoaşte drept ceea ce este, şi anume, conştiinţă a procesului de viată. Procesul istoric şi dezvoltarea liberă a conştiinţei vor coincide.

Dialectica lui Marx este o descriere a evoluţiei istorice care duce la această unitate a conştiinţei cu existenta socială. La fel ca la Hegel, este vorba de descrierea unei mişcări în care apar contradicţii care sunt apoi depăşite şi lasă loc unora noi. Progresul prin contradicţii este esenţial în interpretarea dialectică a lumii. Nu este vorba însă de contradicţii logice şi nici, pur şi simplu, de o altă denumire pentru conflictele sociale; conflictele au fost prezente de-a lungul întregii istorii fără ca cineva să fî construit pe baza lor un sistem dialectic de interpretare a acestora. Antagonismul de clasă în forme politice conştiente este un efect al contradicţiilor inerente procesului istoric inconştient, „obiectiv”, în teoria lui Hegel, conceptele, în dezvoltarea lor, generează contradicţii interne, din a căror rezolvare iau naştere forme de conştiinţă superioare. În viziunea lui Marx, contradicţiile „se ivesc” în procesul istoric, indiferent dacă sunt traduse sau nu în conştiinţă sau în forme conceptuale; ele constau în faptul că un fenomen dă naştere la situaţii contrare propriei sale naturi şi

tendinţe fundamentale. Cel mai important element al dialecticii contradicţiilor interne ale capitalismului îl constituie, potrivit analizei marxiene, scăderea ratei profitului şi crizele economice; potrivit acestei analize, goana după maximizarea ratei profitului îşi zădărniceşte ea însăşi ţinta vizată prin faptul că sporeşte masa capitalului constant şi, astfel, duce la o continuă scădere a ratei profitului. Aceeaşi goană nesăbuită după sporirea plusvalorii duce la crize şi la risipă de capital, acţionând astfel în contrasens cu „tendinţa internă" a capitalului însuşi (tendinţă distinctă de intenţiile capitaliştilor, care, în acest context, prezintă un interes secundar). Se vede de aici cum capitalul, care, iniţial, manifesta o tendinţă unică, nediferenţiată, dă naştere unor fenomene potrivnice acestei tendinţe, iar contradicţia astfel apărută atinge, până la urmă, un punct dincolo de care, în ciuda tuturor eforturilor, existenţa capitalului devine cu neputinţă. Procesul acesta este analog scindării hegeliene a conceptelor, dar întruchipează o schemă pe care istoria o dezvoltă în mod spontan, independent de orice conştiinţă. S-ar putea spune că, până acum, conştiinţa a fost prezentă în procesul istoric doar sub forma unui complex de amăgiri şi mistificări. Restabilirea unităţii dintre subiect şi obiect nu înseamnă, ca la Hegel, despuierea lumii de caracterul ei obiectiv, abolirea oricărei obiectivităţi (omul va continua să-şi obiectiveze puterile prin intermediul muncii şi se va confrunta pe mai departe cu o natură independent), ci înseamnă doar că fenomenele sociale îşi vor pierde caracterul reificat, independenţa faţă de subiecţii umani reali, individuali. Dialectica aptă să explice acest proces este conştiinţa clasei muncitoare ridicată la nivelul înţelegerii intelectuale.

Ajunşi în acest punct, putem defini dialectica marxiană, în întregul ei, în felul următor. Dialectica este conştiinţa clasei muncitoare, care, conştientă de situaţia sa şi de opoziţia sa faţă de societatea burgheză, percepe întreaga funcţionare a acelei societăţi şi întregul trecut istoric ca pe un proces recurent de ivire şi rezolvare de contradicţii. Conştiinţa dialectică, printr-un proces de

abstractizare, dezbracă fenomenele sociale de caracterul lor contingent şi aprehendează structura lor de bază; ea raportează fiecare componentă a procesului istoric, inclusiv pe sine însăşi, la întregul lui. în acest stadiu final, ea reflectă contradicţiile intensificate care – incluzând-o şi pe ea însăşi *qua* conştiinţă dialectică – vor fi măturate printr-o explozie revoluţionară; acest eveniment va marca încheierea preistoriei omenirii şi va restabili unitatea societăţii ca subiect şi obiect al istoriei sau, pentru a ne exprima altfel, unitatea dintre conştiinţa istoriei şi istoria însăşi.

După cum se vede din această formulare, dialectica nu este o metodă precum aceea a matematicii, care poate fi aplicată la orice obiect în orice condiţii. Ea există ca metodă numai în măsura în care este conştientă de relaţia sa funcţională cu situaţia de clasă pe care o reflectă şi în măsura în care nu doar înţelege istoria, ci o şi anticipează în acelaşi timp prin abolirea contradicţiilor existente. Dialectica nu poate exista în afara luptei practice pentru o societate viitoare a cărei imagine ideală o cuprinde înăuntrul său.

Se poate vedea din toate acestea că Marx nu are nevoie, şi prin prisma metodei sale nici nu poate, să furnizeze socialismului o bază etică, adică o bază prezentată pur şi simplu ca un set de valori dezirabile. Şi aceasta nu pentru că el ar fi gândit socialismul doar ca pe o „necesitate istorică”, fără a-l interesa dacă acesta este bun sau rău, nici pentru că ar fi adoptat viziunea absurdă că oamenii sunt datori să urmeze cursul istoriei indiferent încotro iar duce. Motivul pentru care justificarea etică este irelevantă ţine de faptul că, potrivit teoriei lui Marx, înţelegerea societăţii burgheze se naşte ca un „act” practic sau, altfel spus, este reflexul în conştiinţă al acţiunii revoluţionare, neputând să apară independent de aceasta. Concepţiei lui Marx îi este străină împărţirea istoriei în fapt, obligaţie şi metodă înţelese ca nişte elemente separate, împărţire care presupune determinarea mai întâi a stării de fapt a lumii, apoi a modului de satisfacere a anumitor norme şi, în fine, stabilirea mijloacelor prin care

lumea poate fî transformată. Lumea capitalistă i se prezintă proletariatului în actul de înţelegere al acestuia izvorât din actul practic de distrugere a ei. Mişcarea muncitorească a luat fiinţă înaintea teoriei care îi reflectă tendinţele reale, deşi neconştientizate; când teoria prinde contur, o face în chip de autocunoaştere a mişcării. Cei care adopta teoria nu ajung, prin aceasta, în posesia unui ansamblu de valori cu statut de imperativ extern; ei devin conştienţi de scopul pe care, în fapt, îl urmăreau, deşi nu posedau o clară înţelegere teoretică a lui. Aici nu se poate vorbi de un proces de fixare a scopului urmat de reflecţia asupra mijloacelor de a-l atinge, ca în cazul unei probleme tehnice, unde obiectivul este dat în mod arbitrar şi apoi se caută o soluţie, sau ca în socialismul moralizator al gânditorilor utopici. în teoria lui Marx, conştiinţa scopului îmbracă forma unui act în care participanţii la procesul istoric dobândesc cunoaşterea teoretică a mijloacelor pe care deja începuseră să le folosească. Dat fiind că oamenii, în fapt, se străduiesc să se elibereze de asuprire şi exploatare, iar apoi devin conştienţi de acţiunea lor ca parte a mersului „obiectiv” al istoriei, ei n-au nevoie de un imperativ separat care să le spună că trebuie să lupte pentru eliberare în general sau că eliberarea de asuprire este un lucru bun. Numai în acţiune omul devine conştient de sine, deşi e posibil să se înşele sau să fie înşelat, după cum, de bună seamă, s-a şi întâmplat în privinţa conţinutului acestei autocunoasteri. Mişcarea de eliberare a omenirii de sclavie se recunoaşte drept ceea ce este concomitent cu identificarea poziţiei sale ca mişcare combatantă; ea nu şi-ar putea pune întrebarea: „Care e ţelul luptei?” fără a înceta mai întâi să lupte, iar dacă ar face asta, ar înceta să existe. Aici nu-şi află loc dihotomia dintre fapt şi valoare, dintre observaţie şi evaluare. Această dihotomie este apanajul celor ale căror idealuri şi visuri trec mult dincolo de realitate şi nu sunt ancorate în istorie, al epicurienilor, care văd o mare prăpastie între ei înşişi şi lumea reală. În cazul clasei muncitoare însă, înţelegerea lumii istorice şi transformarea ei practică

sunt un unic act nediferenţiat; nu există şi nu poate exista percepţie separată a ceea ce este şi a ceea ce trebuie să fie. înţelegerea istoriei şi participarea la ea sunt unul şi acelaşi lucru, şi nu necesită justificare separată. Dialectica este o regulă de observare, dar este totodată autocunoaştere a procesului istoric; ea nu se poate sustrage acestui rol instituindu- se în chip de instrument pentru simpla observare a istoriei şi, cu atât mai puţin, a lumii naturale în general.

6. Comentarii la teoria marxiană a valorii şi a exploatării Teoria valorii a lui Marx a fost amplu criticată, din multiple perspective, reproşându-i-se, în special, inadecvarea ca instrument de analiză economică. Această obiecţie au formulat-o Conrad Schmidt şi, după el, Bdhm-Bawerk[5] (la care vom reveni), Sombart, Struve, Bernstein şi Pareto, iar mai recent, Joan Robinson şi Raymond Aron. Anumite argumente revin frecvent în diversele critici. Aici nu putem intra în toate detaliile, dar vom atinge punctele principale.

Pentru început, să consemnăm observaţia că valoarea, în sensul lui Marx, nu se pretează la măsurare: valoarea niciunei mărfi nu poate fî determinată în unităţi de timp de muncă socialmente necesare. Şi aceasta din două motive independente unul de celălalt. Primul este acela că orice produs include, potrivit teoriei lui Marx, valoarea uneltelor şi a materialelor folosite la confecţionarea lui, a celor folosite la fabricarea uneltelor şi materialelor respective şi aşa mai departe *ad infinitum.* E adevărat că, în concepţia lui Marx, instrumentele nu creează valoare nouă, ci doar transferă asupra produsului cuantumul de valoare cristalizat în ele; dacă ne-am propune să calculăm valoarea produsului în unităţi de timp de muncă, ar trebui să reducem şi valoarea uneltelor la astfel de unităţi, ceea ce este, evident, imposibil. Cel de-al doilea motiv este că diferitele feluri de muncă nu pot fî reduse la o măsură comună. Munca umană presupune varii grade de îndemânare, iar potrivit spuselor lui Marx,

ar trebui să adăugăm cantităţii de muncă cheltuite la confecţionarea produsului cantitatea de muncă investită în formarea lucrătorului, dar nici această operaţiune nu este posibilă. Replica marxistă obişnuită în acest punct, că piaţa muncii reduce în mod automat munca complexă şi pe cea simplă la o măsură comună, nu ne serveşte aici la nimic, pentru că ea înseamnă că valoarea nu poate fi calculată independent de preţ, or, tocmai în asta constă miezul obiecţiei pe care o discutăm. În orice caz, preţul forţei de muncă (admiţând, ca Marx, că ceea ce se schimbă într-o economie de piaţă nu este munca, ci forţa de muncă) depinde, asemenea altor valori, de numeroşi factori şi îndeosebi de legea cererii şi ofertei, încât nu există niciun motiv să presupunem că diferenţele de salarii dintre munca necalificată şi cea calificată corespund cantităţii de timp de muncă necesitate de formarea unui lucrător calificat.

Dacă valoarea nu poate fi calculată independent de preţ, nu există niciun mod de a verifica enunţul că preţurile mărfurilor fluctuează în jurul valorii lor reale. Marx ştia, firește, că, în practică, preţurile sunt determinate de o varietate de factori, inclusiv de productivitatea muncii, de cerere şi ofertă şi de rata medie a profitului. Dacă în primul volum al *Capitalului* nu a ţinut cont de aceşti factori, a procedat aşa din considerente metodologice, şi nu pentru că ar fi considerat identice valoarea şi preţul; aşadar, nu i se poate reproşa vreo incompatibilitate între volumul I şi volumul III, care tratează, între altele, şi despre rata medie a profitului. Rămâne totuşi un fapt că efectele respective ale diverşilor factori asupra preţurilor de piaţă nu pot fi măsurate cantitativ. Situaţia teoriei marxiene a valorii nu se ameliorează cu

J

nimic de pe urma faptului că Adam Smith considera că oamenii primitivi făceau schimb de produse în conformitate cu timpul consumat pentru a le confecţiona sau că Engels s-a străduit să susţină că aşa se petreceau lucrurile până şi în Evul Mediu târziu. Dacă acceptăm aceste judecăţi istorice, tot ce putem aserta este că, în timp ce ele sunt valabile pentru economiile neevoluate, într-o economie de

piaţă evoluată timpul de muncă este unul dintre factorii care determină preţul, dar nu este singurul. Marx, însă, deşi era conştient că există şi alţi asemenea factori, a susţinut că valoarea reală este determinată exclusiv de timpul de muncă socialmente necesar. Cu alte cuvinte, el nu răspundea la întrebarea: „Ce determină preţurile?”, ci la întrebarea: „Ce este valoarea?” De aceea, se impune să investigăm semnificaţia acestei din urmă întrebări şi să vedem dacă i se poate da un răspuns rezonabil.

O a doua dificultate semnalată adesea ţine de posibilitatea de a ne imagina o dovadă în sprijinul aserţiunii că valoarea „reală” a unei mărfi (ceea ce medievalii numeau „preţul just”, iar economiştii clasici, „preţul natural”) este determinată de timpul de muncă. Ce are, de fapt, în vedere Marx atunci când vorbeşte de „legea valorii”? În general vorbind, o lege a naturii este un enunţ potrivit căruia, în anumite circumstanţe, se produc fenomene de un anumit fel; nu este însă clar dacă definiţia valorii dată de Marx poate fî exprimată ca o lege. Enunţul cel mai general care ar putea merita acest nume, deşi nu poate avea caracter cantitativ, ar fi că, în general, variaţiile în productivitatea muncii afectează preţurile. Dar aceasta nu este acelaşi lucru cu teoria lui Marx, care susţine nu că timpul de muncă afectează preţurile, ci că el este singurul constituent al valorii. Aceasta nu este o lege, ci o definiţie arbitrară care nu poate fi dovedită şi, ca atare, nu este de niciun folos în descrierea empirică a fenomenelor economice. Neexistând nicio tranziţie de la valoare la preţ, nu există tranziţie nici de la teoria valorii la descrierea fenomenelor economice reale.

Mulţi marxişti, printre care şi Lukâcs, au susţinut, de pildă, că ruinarea firmelor mici de către cele mari este o confirmare a legii valorii sau chiar că dovedeşte că „munca abstractă” despre care vorbeşte Marx este un fenomen economic genuin. O astfel de exprimare constituie însă un abuz de limbaj. Dacă firmele mici nu reuşesc să le concureze pe cele mari din pricina productivităţii lor mai scăzute,

aceasta se poate explica prin ideea de costuri de producţie, fără a apela la legea valorii. Dacă tehnici mari consumatoare de muncă sunt înlocuite, cel puţin într-un mare număr de cazuri, cu tehnici mai eficiente, aceasta se poate explica prin analiza preţurilor, care, spre deosebire de valori, sunt un fenomen empiric. A spune că, în astfel de cazuri, acţionează „legea valorii” nu înlesneşte cu nimic înţelegerea procesului, mai ales când nu ştim ce se înţelege prin „legea valorii”, dacă ea este ceva diferit de o definiţie a valorii, care, de bună seamă, nu este o lege.

Din acest motiv, economiştii de factură empirică declară inutilizabilă teoria lui Marx de vreme ce nu poate fi aplicată la descrierea empirică a fenomenelor. Ceea ce ei vor să spună este nu că Marx a dat un răspuns greşit la întrebarea: „Ce este valoarea reală?”, ci că, în ştiinţa economică, această întrebare este lipsită de sens dacă se referă la ceva diferit de factorii care determină preţurile. Pe acest temei teoria lui Marx a fost taxată drept „metafizică” în sensul peiorativ dat acestui termen de pozitivişti, anume acela că ea emite pretenţia de a fi dezvăluit „esenţa” ascunsă dincolo de suprafaţa fenomenelor fără a oferi nicio modalitate de verificare sau infirmare empirică a susţinerilor sale. Obiecţia că Marx ar fi căutat, în acest sens, să descopere „substanţa” valorii a fost tăgăduită de marxişti, care afirmă că el a definit valoarea ca pe o relaţie socială care nu există altfel decât în cadrul schimbului de mărfuri. Acesta nu este însă un răspuns potrivit dat criticilor, chiar şi dacă aceştia folosesc într-un mod impropriu cuvântul „substanţă”. Marx, ce-i drept, respinge în mod expres ideea că valoarea de schimb ar fi prezentă în marfa în chip imanent, adică independent de procesul social de schimb în care este antrenată. Dacă, însă, distingem valoarea de valoarea de schimb, putem spune că orice marfa „reprezintă” cuantumul muncii cristalizate în ea sau că este întruchiparea sau vehiculul acesteia sau ce altă metaforă preferaţi, pe când valoarea de schimb este manifestarea valorii în cadrul schimbului de bunuri pe piaţă. Valoarea de schimb depinde, astfel,

de existenţa economiei de piaţă (fiind, în acest sens, după Marx, un fenomen istoric trecător), precum şi de existenţa valorii înseşi, care este „timp de muncă cristalizat”. Existenţa valorii nu depinde însă de sistemul de producţie şi de schimb; dintotdeauna oamenii au cheltuit muncă în confecţionarea diferitelor obiecte, valoarea fiind, în consecinţă, o calitate imanentă a lucrurilor, care, în anumite condiţii sociale, se manifestă ca valoare de schimb. Dacă, însă, „legea” lui Marx vrea să însemne ceva mai mult decât două enunţuri empirice logic independente unul de altul, că majoritatea obiectelor utile sunt rodul muncii şi că timpul de muncă este un element constitutiv al preţului, şi dacă se presupune că ea înseamnă că există o valoare „reală”, nemăsurabilă, independentă de preţ, atunci avem de-a face cu ceva de felul „proprietăţilor latente” pe care, începând din secolul al XVII-lea, ştiinţa le-a repudiat. Or, pare neîndoielnic că Marx a avut în vedere ceva mai mult decât cele două enunţuri menţionate adineauri şi că a intenţionat să arunce lumină asupra „adevăratei naturi” a valorii şi a valorii de schimb. Aserţiunea că valoarea este timp de muncă cristalizat stă pe acelaşi plan cu enunţul că opiul îi adoarme pe oameni pentru că este soporific. Ni se vorbeşte despre o calitate ascunsă care se manifestă empiric (opiul îi adoarme pe oameni, bunurile se schimbă pe piaţă); această afirmaţie nu explică însă fenomenele empirice şi nici nu ne oferă posibilitatea de a le prevedea mai bine decât o puteam face în lipsa ei.

Există şi o altă formulare, care poate părea că dă conţinut legii valorii: enunţul lui Marx că suma preţurilor este egală cu suma valorilor. Nici aceasta nu este însă susţinută prin vreun argument, iar înţelesul îi este neclar. Dacă se vând şi obiecte care nu posedă nicio valoare – de pildă pământul, al cărui preţ reprezintă renta anticipată –, aceasta nu poate însemna decât că preţurile şi valorile nu sunt egale în niciun moment particular, ci doar pe întinderea unei perioade de timp care nu este şi nu poate fi determinată. În acest sens, enunţul menţionat nu are un înţeles defînibil şi, în orice caz, nu este clar cum

ar putea fi verificat de vreme ce valoarea nu poate fi exprimată cantitativ.

Ca interpretare a unor fenomene economice, teoria valorii a lui Marx nu întruneşte cerinţele normale faţă de o ipoteză ştiinţifică, în special cerinţa falsificabilităţii. Ea poate fi însă apărată pe o bază diferită, şi anume ca o piesă de antropologie filosofică (sau, cum spunea Jaurès, de metafizică socială) –, o continuare a teoriei înstrăinării şi o încercare de a exprima o trăsătură a vieţii sociale importantă pentru filosofía istoriei: aceea că, atunci când iscusinţa şi efortul umane sunt transformate în mărfuri, ele devin vehicule abstracte ale banului şi se supun legilor impersonale ale pieţei, asupra cărora producătorii nu au niciun control. Teoria valorii nu este, aşadar, o explicaţie a modului de funcţionare a economiei capitaliste, ci o critică a dezumanizării obiectului şi deci şi a subiectului într-un sistem unde „totul e de vânzare”. Astfel privită, această teorie face parte integrantă din atacul romantic împotriva unei societăţi aservite puterii banului.

Trebuie observat că acele analize ale lui Marx, care pot fi verificate empiric cu un oarecare grad de rigoare, cum ar fi rata descrescătoare a profitului sau schemele de reproducţie din volumul II al *Capitalului,* nu depind logic (indiferent de ce credea Marx însuşi) de teoria valorii, care, în contextul evaluării lor, poate fi ignorată.

După cum am menţionat deja, teoria valorii a lui Marx cuprinde şi enunţul, specific lui, că munca este nu doar măsura valorii, ci şi unica ei sursă. Logic, cele două părţi ale acestui enunţ sunt separabile: e posibil ca munca să fie măsura valorii, dar nu unica ei sursă, sau viceversa.

Enunţul că munca omenească este singura sursă a valorii şi distincţia, corelativă lui, între muncă productivă şi muncă neproductivă, nu sunt nici ele sprijinite cu argumente. Nu este clar de ce, atunci când un fermier foloseşte un cal ca să-şi are pământul, el însuşi creează valoare, iar calul nu face decât să transfere o parte din propria valoare produsului. Motivul acestei aserţiuni arbitrare pare

să-l constituie concluzia, atât de importantă pentru Marx, conform căreia capitalul nu creează valoare. Marx ştia, şi chiar a ţinut să sublinieze în *Grundrisse,* că, în calitate de forţă organizatoare, capitalul sporeşte mult productivitatea muncii; cu toate acestea, a susţinut, urmându-l pe Ricardo, că aceasta e doar o contribuţie la valoarea de întrebuinţare, nu şi la cea de schimb. Dar, dacă este aşa, atunci capitalul este, în fapt, o sursă de avuţie reală, adică de creştere a cantităţii de obiecte utilizabile, deşi totalul valorilor acelei avuţii va fî acelaşi indiferent de cantitatea ei dacă ele reprezintă acelaşi număr de ore de muncă (reduse la „munca simplă"). Astfel, creşterea avuţiei sociale nu are nimic de-a face cu creşterea valorilor. Ne putem imagina o societate în care producţia este complet automatizată, astfel încât societatea n-ar produce deloc valori în sensul lui Marx, deşi ar produce mari cantităţi de avuţie sau de valoare de întrebuinţare. Nu există niciun motiv logic, fizic sau economic ca o asemenea societate să nu fie bazată pe proprietatea capitalistă, deşi ea nu ar folosi deloc „muncă vie" sau muncitori productivi.

După cum se vede, ridiculizarea de către Marx a ideii că banii posedă o putere magică de a se autoînmulţi pentru că pot fî daţi împrumut cu dobândă este mult prea facilă. Enunţul conform căruia capitalul nu sporeşte valorile decurge logic din definiţia dată de el valorii şi trebuie admis dacă acceptăm acea definiţie; nu există însă temeiuri suficiente – logice sau empirice – de a o accepta. Faptul sporirii de către capital a valorilor de întrebuinţare nu este contrar premiselor lui Marx. Dar, tocmai de aceea, creşterea şi repartiţia avuţiei sociale nu au legătură cu teoria după care munca este singura sursă a valorii; căci creşterea valorilor de schimb, ca deosebită de chestiunea preţurilor şi a înmulţirii mărfurilor, nu este prin ea însăşi de niciun interes pentru societate. Ceea ce este de interes pentru societate este cantitatea de bunuri produse, modul de desfacere şi de repartiţie a acestora şi problema exploatării. Or, teoria că lucrătorul este singurul creator de valoare nu aruncă nicio lumină

asupra acestor chestiuni; ea serveşte doar la a stârni indignare faţă de faptul că „singurul producător real” primeşte o parte atât de mică din rezultatele muncii sale, în timp ce capitalistul, care nu contribuie cu nimic la valoare, obţine profit doar în virtutea calităţii sale de proprietar. Lăsând deoparte această interpretare morală a ei, nu se vede cu ce ar contribui această teorie la clarificarea mecanismului economiei capitaliste; şi – se cuvine să repetăm – Marx nu era de acord cu socialiştii ricardieni care deduceau din teoria valorii că muncitorul este îndrituit la echivalentul produsului muncii sale.

Distincţia dintre munca productivă şi munca neproductivă apare la Marx sub două forme. În unul dintre sensuri, după cum citim în *Grundrisse,* munca productivă este cea care contribuie la crearea de capital; iar, în acest sens, distincţia se aplică doar producţiei capitaliste. În celălalt sens, munca productivă este cea care creează valori de orice fel, indiferent de condiţiile sociale. În legătură cu această distincţie s-au purtat între marxişti ample dezbateri, deoarece linia de demarcaţie dintre cele două feluri de muncă este foarte greu de trasat. în general, de la Marx aflăm că munca productivă este munca fizică aplicată la obiecte materiale; din anumite remarci ocazionale, se pare însă că el era dispus să-i considere producători şi pe cei care nu lucrează direct cu lucruri materiale, ci îi abilitează pe alţii să o facă, de pildă, inginerii sau proiectanţii din fabrici. în acest caz însă, distincţia e extrem de obscură şi a generat în ţările socialiste dileme deopotrivă practice şi teoretice. Ne putem întreba, de pildă, dacă munca unui medic este „productivă” sau nu; din punct de vedere economic, ea înseamnă restabilirea sau reproducerea forţei de muncă şi, astfel, este productivă, dar atunci acelaşi lucru poate fi spus şi despre aducerea pe lume a copiilor, ceea ce aruncă o lumină foarte îndoielnică asupra argumentului. Tot aşa, munca unui profesor poate contribui la producerea de importante dexterităţi profesionale, ceea ce ar susţine prezumpţia că ea creează valori. Aspectul practic al chestiunii este acela că în societăţile care încearcă, cu mai mult sau

mai puţin succes (de obicei cu mai puţin) să aplice criterii derivate din teoriile lui Marx, muncile considerate productive sunt mai respectate şi mai bine plătite; astfel, câtă vreme personalul didactic şi medical erau oficial considerate categorii neproductive, nivelul scăzut al salarizării lor putea fi justificat teoretic. O altă consecinţă a teoriei pe care o discutăm era că întregul sector al serviciilor era considerat neproductiv şi, ca atare, era de-a dreptul neluat în seamă în planificare.

în prezent, distincţia ne apare din ce în ce mai anacronică şi rostul ei nu este foarte clar. Proporţia celor a căror muncă constă în prelucrarea fizică nemijlocită a unor obiecte materiale scade pe măsura ce tehnologia se ameliorează, iar creşterea avuţiei totale depinde din ce în ce mai puţin de numărul unor astfel de lucrători.

De asemenea, nu este clar pe ce îşi sprijină Marx teza că lucrătorul nu-şi vinde munca, ci forţa de muncă. Chiar dacă suntem de acord cu el, că munca, deşi este sursa valorii, nu posedă ea însăşi valoare, de aici nu decurge că ea nu poate fi vândută; potrivit lui Marx însuşi, o mulţime de obiecte şi de activitati se vând deşi nu au valoare în sensul în care el defineşte ? > ?
valoarea. Probabil că ceea ce el voia să sublinieze era faptul că, atunci când capitalistul cumpără forţă de muncă în conformitate cu legile economiei capitaliste, el devine proprietarul persoanei lucrătorului pentru perioada de timp stipulată şi este îndrituit să-l pună pe acesta să muncească până la limita capacităţii şi a rezistenţei lui fizice, şi chiar peste aceasta. Dar dreptul capitalistului de a-l exploata pe muncitor şi a-i prelungi ziua de muncă nu este o trăsătură constitutivă a capitalismului ca atare, ci aparţine doar unei faze timpurii a acestuia. în ce măsură ea există în practică, depinde de legislaţie şi de vigoarea presiunii pe care clasa muncitoare este capabilă s-o exercite; în lumea capitalistă de astăzi nu există nicio ţară în care să se poată spune că angajatorul are un asemenea drept. Chiar dacă el se crede îndrituit la tot ce poate stoarce din muncitor, motive legale sau de altă natură îl împiedică sa o facă şi nu e clar în ce fel

contribuie aserţiunea lui Marx la înţelegerea capitalismului de astăzi. De altfel, teoria sa nu este necesară nici pentru a explica lupta muncitorilor pentru scurtarea zilei de muncă şi pentru salarii mai echitabile.

Distincţiile şi conceptele aflate în cea mai strânsă legătură cu teoria marxiană a valorii sunt expresia ideologică a credinţei sale că sistemul capitalist nu poate fi reformat şi că el tinde în mod inexorabil să comprime salariile la valoarea minimă a forţei de muncă şi să stoarcă din muncitori maximul fiziceşte posibil. (Orice creştere a salariilor se datorează creşterii nevoilor, căreia nu i se fixează nicio limită, astfel că, oricare ar fi nivelul salariilor, se poate susţine că muncitorul îşi vinde forţa de muncă la valoarea ei de piaţă.) Totuşi, în prezent, când împotrivirea la exploatare nu numai că a înregistrat succese, ci a transformat radical viaţa socială, teoria valorii şi corolarele ei nu fac decât să înceţoşeze tabloul, marxiştii simţindu-se obligaţi să susţină valabilitatea unor legi care nu au nicio legătură cu faptele. Ceea ce nu înseamnă, fireşte, că reprezentanţii capitalului nu fac tot posibilul să obţină un profit cât mai mare cu putinţă; dar aceasta e o constatare banală, care n-are nimic de-a face cu vreo teorie particulară a valorii.

Cât despre exploatare, ea poate fi definită într-un mod compatibil cu intenţiile lui Marx, fără nicio nevoie, logică, de a se invoca teoria sa. Potrivit explicaţiei sale, exploatarea reprezintă munca neplătită, adică plusvaloarea însuşită de capitalist după ce au fost deduse costurile materialelor, salariile şi uzura capitalului fix. Numai că Marx însuşi i-a ironizat pe utopişti şi pe Lassalle pentru susţinerea că muncitorul trebuie să primească sub formă de salariu întregul echivalent al valorilor produse de el, ceea ce nu e posibil în nicio societate. Abolirea exploatării însemna, în concepţia sa, nu ca muncitorii să primească echivalentul a ceea ce produc, ci ca plusvaloarea pe care nu o primesc în salarii să revină societăţii sub formă de noi investiţii, de rezerve pentru situaţii de urgenţă, de plăţi pentru serviciile „neproductive” necesare, administraţie

etc., plus întreţinerea celor inapţi de muncă. Or, în capitalism, excedentul de plusvaloare peste ceea ce îşi însuşeşte burghezia revine într-adevăr societăţii sub toate aceste forme. Aspectul moral al exploatării capătă relief atunci când există un contrast izbitor între luxul burgheziei şi sărăcia muncitorilor. Marx nu a susţinut însă, aidoma conducătorilor unor mişcări populare de mai înainte, că ar fi de ajutor în rezolvarea problemelor sociale dacă bunurile consumate de burghezie ar fi împărţite întregii populaţii. Consumul burghez raportat la sărăcia muncitorilor este o problema morală, nu una economică; împărţirea, o dată pentru totdeauna, a avuţiei oamenilor bogaţi între cei săraci nu ar rezolva nimic şi nu ar aduce cu sine nicio

J

schimbare reală. O asemenea măsură ar avea sens doar când este vorba de proprietatea funciară, care ar putea fi împărţită ţăranilor, ceea ce s-a şi făcut în mai multe ţări. Dacă locuinţele, mobila, îmbrăcămintea şi obiectele de preţ ale burgheziei ar fi împărţite la săraci, acesta ar fi doar un act de răzbunare izolat, nu o rezolvare a problemelor sociale; şi, totuşi, aceasta e singura împărţire ce ar rezulta din socializarea proprietăţii. Din acest motiv, Marx a evitat să încurajeze ideea facilă şi falsă că a desfiinţa exploatarea înseamnă, pur şi simplu, a-i deposeda pe cei bogaţi de avutul lor mobiliar; aceasta ar fi fost în dezacord cu propria teorie şi n-ar servi decât la potenţarea mentalităţii invidioase şi prădalnice a mişcărilor ţărăneşti şi lumpenproletare.

Exploatarea, de fapt, nu înseamnă nici că muncitorul primeşte mai puţin decât echivalentul produsului său, nici că veniturile sunt îndeobşte inegale – pentru că nu se cunoaşte nicio modalitate de a le face perfect egale într-o societate industrială avansată – şi nici măcar că opulenţa burgheziei este plătită din venituri nemuncite. Exploatarea constă în faptul că societatea nu controlează modul de folosire a plusprodusului şi că împărţirea acestuia se află în mâinile celor ce deţin puterea exclusivă de decizie în privinţa utilizării mijloacelor de producţie. Ea este, aşadar, o chestiune de grad, şi limitarea exploatării se poate realiza nu doar majorând salariile, ci şi

dând societăţii mai mult control asupra modului de investire şi asupra repartiţiei venitului naţional. Opulenţa burgheziei nu este în sine exploatare, ci o consecinţă a acesteia; cei ce controlează mijloacele de producţie şi deci şi repartiţia plusprodusului îşi taie, fireşte, din acesta partea leului.

Deşi această explicaţie a exploatării pare a fi în acord cu concepţia lui Marx însuşi, ea este anevoie de împăcat cu marxismul ortodox, potrivit căruia naţionalizarea mijloacelor de producţie nu suprimă în mod necesar exploatarea şi că, în anumite împrejurări, care, de altfel, au şi fost uneori realizate, o poate chiar înăspri. Căci, dacă exploatarea poate fi limitată în măsura în care societatea controlează repartiţia plusprodusului, ea va fi inevitabil mai mare în măsura în care mecanismele acestui control slăbesc. Dacă, în locul proprietăţii private, puterea de a controla mijloacele de producţie şi de repartiţie este limitată la un mic grup conducător necontrolat în niciun fel de către democraţia reprezentativă, exploatarea nu se va diminua, ci se va amplifica. Cu adevărat importante nu sunt privilegiile pe care şi le rezervă conducătorii, întocmai cum nu este important cu ce fel de haine se îmbracă burghezia sau cât de mult caviar mănâncă; ceea ce contează este că masa societăţii este îndepărtată de la deciziile privitoare la modul de utilizare a mijloacelor de producţie şi la repartiţia venitului. Pe scurt, exploatarea depinde de existenţa sau nu a unui mecanism efectiv care să le permită muncitorilor să participe la deciziile privitoare la produsul muncii lor şi, ca atare, este o chestiune de libertate politică şi de instituţii reprezentative. Din acest punct de vedere, comunităţile socialiste existente în prezent sunt exemple nu de abolire a exploatării, ci de exploatare dusă la extrem, dat fiind că, prin desfiinţarea dreptului legal de proprietate, ele au nimicit mecanismul prin care societatea deţinea controlul asupra propriei sale munci. Pe când în societăţile capitaliste – cel puţin în cele mai evoluate dintre ele – acest mecanism face posibilă limitarea exploatării prin impozitare progresivă, controlul parţial al investiţiilor şi preţurilor, instituţii

de asistentă socială, creşterea fondului social de consum etc., chiar dacă proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie continuă să existe şi exploatarea nu a fost abolită.

XIV

FORŢELE MOTRICE ALE PROCESULUI ISTORIC

1. Forţe productive, relaţii de producţie, suprastructură în cuprinsul *Capitalului,* Marx face referire, între altele, la legătura cauzală dintre progresul tehnologic şi expansiunea neîngrădită a capitalului. în acelaşi timp, el argumentează că această legătură nu putea să apară şi să devină universală decât în anumite condiţii tehnologice, şi nu în indiferent ce perioadă istorică. Funcţionarea şi tendinţa de expansiune a capitalismului erau un caz particular al sistemului de relaţii mai general care a guvernat viaţa socială în toate formele ei, din trecut şi din prezent. Descrierea acestui sistem făcută de Marx poartă denumirea de „materialism istoric" sau de „interpretare materialistă a istoriei". Ea a fost pentru prima dată expusă limpede în *Ideologia germana,* dar cea mai cunoscută formulare generală a ei se află în Prefaţa la *Contribuţii la critica economiei politice* (1859); în varii versiuni, doctrina este expusă şi în scrierile de popularizare ale lui Engels. Iată formularea clasică dată de Marx:

> în producţia socială a vieţii lor, oamenii intră în relaţii determinate, necesare, independente de voinţa lor – relaţii de producţie care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forţelor lor de producţie materiale. Totalitatea acestor relaţii de producţie constituie structura economică a societăţii, baza reală pe care se înalţă o suprastructură juridica şi politica şi căreia îi corespund forme determinate ale conştiinţei sociale. Modul de producţie al vieţii materiale determină, în genere, procesul vieţii sociale, politice şi spirituale. Nu conştiinţa oamenilor le determină existenţa, ci dimpotrivă, existenţa lor

socială le determină conştiinţa. Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor, forţele de producţie materiale ale societăţii intra în contradicţie cu relaţiile de producţie existente sau, ceea ce nu este decât expresia juridică a acestora din urmă, cu relaţiile de proprietate în cadrul cărora ele s-au dezvoltat până atunci. Din forme ale dezvoltării forţelor de producţie, aceste relaţii se transformă în cătuşe ale lor. Atunci începe o epocă de revoluţie socială. Odată cu schimbarea bazei economice, are loc, mai încet sau mai repede, o revoluţionare a întregii uriaşe suprastructuri. Atunci când cercetăm asemenea revoluţionări, trebuie să facem întotdeauna deosebire între revoluţionarea materială a condiţiilor economice de producţie, care poate fi constatată cu precizie ştiinţifică, şi formele juridice, politice, religioase, artistice sau filosofice, într-un cuvânt, formele ideologice în care oamenii devin conştienţi de acest conflict şî-l rezolvă prin luptă. Aşa cum un individ oarecare nu poate fi judecat după ceea ce gândeşte despre sine, tot astfel o asemenea epocă de revoluţie nu poate fi judecată prin prisma conştiinţei sale. Dimpotrivă, această conştiinţă trebuie explicată prin contradicţiile vieţii materiale, prin conflictul existent între forţele de producţie sociale şi relaţiile de producţie. O formaţiune socială nu piere niciodată înainte de a se fi dezvoltat toate forţele de producţie pentru care ea oferă suficient câmp liber şi noi relaţii de producţie, superioare, nu apar niciodată înainte ca în sânul vechii societăţi să se fi copt condiţiile materiale ale existenţei lor. De aceea, omenirea îşi pune întotdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva, căci, la o examinare mai aprofundată, se va constata întotdeauna că sarcina însăşi se naşte numai atunci când condiţiile materiale ale rezolvării ei există deja sau, cel puţin, sunt în proces de devenire. În linii generale, ne putem reprezenta modul de producţie asiatic, cel antic, cel feudal şi cel burghez-modern ca tot atâtea epoci de progres ale formaţiunii economice a societăţii. Relaţiile de producţie burgheze reprezintă ultima formă antagonistă a procesului de producţie social, antagonistă nu în sensul unui antagonism individual, ci al unui antagonism care ia naştere din condiţiile sociale de trai ale indivizilor; în acelaşi timp, forţele de producţie care se dezvoltă în sânul societăţii burgheze creează condiţiile materiale ale rezolvării acestui antagonism. De aceea, cu formaţiunea socială burgheză de astăzi, se încheie preistoria societăţii omeneşti.

Puţine sunt în istoria gândirii umane textele care să fi stârnit atâtea controverse, dezacorduri şi conflicte ca acesta. Nu putem recapitula aici întreaga dezbatere din jurul lui, dar vom reţine câteva dintre punctele ei principale.

în *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă* (Introducerea la ediţia engleză, 1892), Engels definea materialismul istoric drept „acea concepţie

despre istoria omenirii care vede cauza ultimă şi forţa motrice hotărâtoare a tuturor evenimentelor istorice importante în dezvoltarea economică a societăţii, în schimbările modului de producţie şi de schimb, în împărţirea societăţii în diferite clase, care decurge de aici, şi în luptele dintre aceste clase”.

Materialismul istoric este, aşadar, un răspuns la întrebarea: ce fel de circumstanţe au avut cele mai ample consecinţe în schimbarea civilizaţiei umane? Această din urmă noţiune este luată în înţelesul ei cel mai larg, care acoperă toate formele de comunicare, de Ia categoriile gândirii la organizarea socială a muncii şi la instituţiile politice.

Din perspectiva materialismului istoric, punctul de plecare al istoriei umane îl reprezintă lupta cu natura, totalitatea mijloacelor folosite de om pentru a pune natura în slujba nevoilor sale, care cresc pe măsură ce sunt satisfăcute. Omul se deosebeşte de celelalte animale prin aceea că fabrică unelte; necuvântătoarele sunt capabile să folosească unelte într-un mod rudimentar, dar numai pe cele pe care le găsesc ca atare în natură. Odată cu perfecţionarea uneltelor într-o asemenea măsură încât individul să poată produce mai mult decât consumă el însuşi, apare posibilitatea unui conflict în legătură cu modul de împărţire a produsului excedentar şi situaţia în care unii oameni îşi pot apropria roade ale muncii altora, aşadar, o societate de clasa. Diversele forme pe care le poate îmbrăca această apropriere determină formele vieţii politice şi ale conştiinţei, adică modul în care oamenii îşi aprehendează propria existenţă socială.

Avem, aşadar, următoarea schemă. Forţa motrice ultimă a schimbării istorice este tehnologia, sunt forţele productive, întregul echipament de care dispune societatea, plus priceperea tehnică dobândită, plus diviziunea tehnică a muncii. Nivelul forţelor productive determină structura de bază a relaţiilor de producţie, adică fundamentul vieţii sociale. (Marx nu priveşte tehnologia însăşi ca pe o parte a „bazei” de vreme ce vorbeşte despre un conflict între forţele de producţie şi relaţiile de producţie.) Relaţiile de producţie cuprind, înainte de

toate, relaţiile de proprietate, adică puterea juridic garantată de a dispune de materiile prime şi de instrumentele de producţie, iar de la un moment încolo, şi de produsele muncii. Ele mai includ diviziunea muncii, în cadrul căreia oamenii se diferenţiază nu după felul producţiei în care sunt angajaţi sau după faza particulară a unui acelaşi proces de producţie, ci după cum, în genere, iau parte la producţia materială sau efectuează alte funcţii, precum managementul, administraţia politică sau munca intelectuală. Separarea muncii fizice de cea intelectuală a fost una dintre cele mai mari revoluţii din istorie. Ea s-a putut produce graţie inegalităţii sociale, care permitea unor oameni să-şi însuşească munca altora fără a lua parte la procesul de producţie. Volumul timpului liber astfel creat a făcut posibilă munca intelectuală şi, ca atare, întreaga cultură spirituală a umanităţii – artele, filosofía şi ştiinţa – îşi are rădăcinile în inegalitatea socială.

O altă componentă a „bazei”, adică a relaţiilor de producţie, o constituie modul în care produsele se distribuie şi se schimbă între producători.

Relaţiile de producţie determină mai departe tot spectrul de fenomene căruia Marx îi dă denumirea de suprastructură. Aceasta este formată din totalitatea instituţiilor politice, printre care îndeosebi statul, toate religiile organizate, asociaţiile politice, legile şi obiceiurile, în fine, conştiinţa umană exprimată prin ideile despre lume, credinţele religioase, formele creaţiei artistice şi doctrinele juridice, politice, filosofice şi morale. Teza principală a materialismului istoric este că un nivel tehnologic particular reclamă relaţii de producţie de un anumit fel, pe care, istoriceşte, le şi generează în decursul timpului. Acestea, la rândul lor, dau naştere unei suprastructuri particulare, care constă din aspecte diferite şi reciproc antagoniste, pentru că relaţiile de producţie bazate pe însuşirea muncii altora împart societatea în clase cu interese opuse, iar lupta de clasă se exprimă în suprastructură sub forma conflictului dintre forţe şi opinii politice. Suprastructura este totalitatea armelor folosite de

clasele aflate în luptă, fiecare urmărind să obţină pentru sine o câtime maximă din produsul creat de supramuncă.

2. Existentă socială şi conştiinţă socială

Cele mai frecvente obiecţii formulate împotriva materialismului istoric în secolul al XlX-lea au fost: 1) că neagă importanţa acţiunii umane conştiente în istorie, ceea ce este absurd; 2) că pretinde că oamenii acţionează numai din interes material, ceea ce, de asemenea, este în dezacord cu faptele; 3) că reduce istoria la „factorul economic", socotind toţi ceilalţi factori, cum ar fi religia, gândirea, sentimentele etc., fie neimportanţi, fie determinaţi de cel economic, excluzând libertatea umană.

Unele formulări ale doctrinei de către Marx şi Engels ar putea intr-adevăr să pară vulnerabile la asemenea obiecţii. Criticilor leali dat replici în parte Engels, iar în parte, marxiştii de după el, dar nu în aşa fel încât să înlăture orice ambiguitate. Totuşi, obiecţiile menţionare îsi pierd mult din forţă dacă luăm aminte atent la ce întrebări răspunde materialismul istoric şi la care nu.

în primul rând, el nu este şi nu se pretinde a fi o cheie pentru interpretarea oricărui eveniment istoric particular. Tot ce face este să definească relaţiile dintre unele componente ale vieţii sociale, dar nicidecum între toate. Intr-o recenzie la *Critica* din 1859 a lui Marx, Engels scria:

> Istoria înaintează adeseori în salturi şi în zigzag şi, dacă ar fi necesar s-o urmărim pretutindeni, am fi nevoiţi nu numai să ne ocupăm de o mulţime de fapte de importanţă minoră, ci să şi întrerupem adesea firul ideilor... Reiese, aşadar, ca singura metodă potrivita de cercetare era metoda logică. În fond, însă, aceasta din urmă nu este altceva decât tot metoda istorică, dar degajată de forma istorică şi de elementele întâmplătoare stânjenitoare.

Cu alte cuvinte, interpretarea dată de Marx dependenţei suprastructurii de relaţiile de producţie este aplicabilă la arii istorice întinse şi la schimbările fundamentale din societate. Ea nu pretinde că nivelul

tehnologiei determină fiecare detaliu al diviziunii sociale a muncii şi, prin intermediul acesteia, fiecare detaliu al vieţii politice şi intelectuale. Marx şi Engels au gândit în ample categorii istorice şi în termenii factorilor de bază ce guvernează trecerea de la un sistem la altul. Ei au crezut că structura de clasă a unei societăţi date se repercuta cu necesitate, mai devreme sau mai târziu, în formele instituţionale de bază, dar firul evenimentelor care duceau la aceasta depindea de o multitudine de împrejurări accidentale. După cum îi scria Marx lui Kugelmann (17 aprilie 1871)...

> ... istoria universală... ar fi de natură foarte mistică dacă „întâmplarea" nar juca niciun rol. Aceste întâmplări intră, desigur, şi ele în mersul general al dezvoltării şi sunt compensate de alte întâmplări. Insă accelerarea şi întârzierea depind în mare măsură de astfel de „întâmplări", între care figurează şi „întâmplarea" caracterului oamenilor care se află la început în fruntea mişcării.

Engels, şi el, în unele scrisori bine cunoscute, avertiza împotriva formulărilor exagerate ale aş a-numitului „determinism • * ii istoric :

> Condiţiile materiale de existenţă sunt *primam agens,* [darj aceasta nu face imposibil ca domeniul ideilor să exercite, la rândul lui, o influenţă, deşi secundară, asupra acestor condiţii materiale. *(Scrisoarea către Conrad Schmidt,* 5 august 1890)
>
> Factorul hotărâtor în istorie îl reprezintă, în ultimă instanţă, producerea şi reproducerea vieţii reale. Nici Marx, nici eu n-am afirmat vreodată mai mult. Şi dacă cineva denaturează această aserţiune, susţinând că factorul economic este singurul hotărâtor, preface teza de mai sus într-o frază goala, abstractă şi absurdă. Situaţia economică este baza, dar diferitele elemente ale suprastructurii, formele politice ale luptei de clasă şi rezultatele ei – constituţiile date de clasa biruitoare după câştigarea luptei etc. –, formele juridice, fără a mai vorbi de oglindirea tuturor acestor lupte reale în minţile participanţilor, teoriile politice, juridice, filosofice, concepţiile religioase şi dezvoltarea lor ulterioară în sisteme de dogme, toate aceste elemente exercită, de asemenea, o influenţă asupra desfăşurării luptelor istorice şi determină, în multe cazuri, în special forma lor. Exista aici o interacţiune a tuturor acestor factori, în cadrul căreia mişcarea economică, creându-şi drum prin mulţimea nesfârşită de întâmplări... se impune, în cele din urmă, ca ceva necesar. *(Scrisoare către Joseph Bloch,* 21 se ptembrie 1890)

Tot aşa, marile personalităţi care par să modeleze cursul istoriei ajung, de fapt, pe scenă pentru că societatea are nevoie de ele. Alexandru cel Mare, Cromwell şi Napoleon sunt instrumente ale procesului istoric; ei îl pot afecta prin trăsăturile lor accidentale, dar sunt, în mod inconştient, agenţi ai unei mari forţe impersonale pe care nu ei au creat-o. Eficienţa acţiunii lor este determinată de situaţia în care aceasta se produce.

Aşadar, dacă putem vorbi de determinism istoric, o putem face doar având în vedere elementele instituţionale majore. Nivelul tehnic al secolului al X-lea fiind cel care a fost, pe atunci nu puteau să apară o Declaraţie a Drepturilor Omului sau Codul lui Napoleon. Aşa cum se ştie, în societăţi cu aproximativ acelaşi nivel tehnologic pot exista, în fapt, sisteme politice mult diferite. Cu toate acestea, dacă luăm în considerare trăsăturile esenţiale ale acestor societăţi, şi nu detaliile accidentale ce ţin de caracterul personal, tradiţie şi împrejurări, va reieşi, din punctul de vedere al materialismului istoric, că în toate privinţele decisive ele se aseamănă sau manifestă tendinţa de a se asemăna.

Cât despre acţiunea reflexă a suprastructurii asupra modului de producţie, nici în cazul ei nu trebuie uitată precizarea „în ultimă instanţă”. Este posibil, de pildă, ca statul să acţioneze în aşa fel încât fie să stimuleze, fie să frâneze schimbările sociale cerute de nivelul forţelor productive. Eficienţa acţiunii sale va varia în funcţie de circumstanţe „accidentale”, dar, până la urmă, factorul economic va precumpăni. Dacă examinăm istoria dintr-o perspectivă panoramică, ea ne apare ca un vălmăşag de evenimente haotice, printre care, însă, analistul poate sesiza anumite tendinţe dominante, inclusiv interrelaţiile fundamentale despre care vorbea Marx. El va observa, bunăoară, că formele juridice aproximează în mod constant situaţia în care ele servesc cel mai bine interesele claselor dominante şi că aceste interese se constituie în conformitate cu modul de producţie, schimb şi proprietate existent în respectiva societate; se va observa, de asemenea, că fîlosofiile şi credinţele şi

practicile religioase variază în funcţie de nevoile sociale şi de schimbările petrecute în instituţiile politice.

În ceea ce priveşte rolul pe care-l joacă în procesul istoric intenţiile conştiente, punctul de vedere al lui Marx şi Engels pare a fi următorul. Toate actele umane sunt guvernate de intenţii specific: sentimente personale sau interese private, idealuri religioase sau preocupări pentru binele public. Dar rezultatul acestor varii acte nu reflectă intenţiile vreunei persoane particulare; el este supus unui fel de regularitate statistică, detectabilă în evoluţia unor mari unităţi sociale, dar care nu ne spune ce se întâmplă cu componentele individuale ale acestora. Materialismul istoric nu susţine că motivele personale sunt neapărat ignobile sau egoiste sau că toate sunt de acelaşi fel; el nu este deloc interesat de astfel de motive şi nu încearcă să prezică comportamentul individual. II interesează doar fenomenele de masă, care nu sunt voite conştient de nimeni, dar care se petrec conform unor legi sociale care sunt la fel de regulate şi de impersonale ca legile naturii fizice. Indivizii umani şi relaţiile dintre ei constituie totuşi singura realitate a procesului istoric, care, în cele din urmă, constă din comportamentele conştiente ale indivizilor. Totalitatea actelor lor formează un *pattern* de legi istorice diacronice, descriind trecerea de la un sistem social la cel următor, precum şi de legi funcţionale referitoare la interrelaţia unor elemente cum sunt tehnologia, formele de proprietate, barierele de clasă, instituţiile statului şi ideologia.

> Oamenii îşi făuresc ei înşişi istoria, dar şi-o făuresc nu după bunul lor plac şi în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări care există independent de ei, împrejurări date şi moştenite din trecut. *(Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte,* I)

Riguros vorbind, este greşit să se spună că materialismul istoric distinge în istorie diverşi „factori” pe care apoi îi „reduce” la unul singur sau pretinde că toţi ceilalţi depind de el. Că o astfel de abordare este eronată, a arătat-o, printre alţii, Plehanov. Aşa- numitii „factori” istorici nu sunt

entităti substanţiale, ci abstracţii. Procesul istoric este unul singur, iar toate evenimentele importante sunt alcătuite din fenomene şi influenţe cât se poate de variate: mentalităţi, tradiţii, interese şi idealuri. Potrivit materialismului istoric, pe scena istoriei opiniile oamenilor, obiceiurile şi instituţiile sunt afectate în mod precumpănitor de sistemul existent de producţie, schimb şi repartiţie. Aceasta este, fireşte, o formulare extrem de generală şi care, în fond, nu face decât să marcheze opoziţia dintre el şi tipul de teorii care consideră că instituţiile şi organizarea socială sunt, în ultimă instanţă, produsul unor opinii sau al Spiritului Istoriei care acţionează în vederea atingerii scopului său. Formularea nu indică nici modul în care „existenţa socială a oamenilor le determină conştiinţa”; acest enunţ se pretează la o multitudine de interpretări, chiar şi după ce dăm deoparte ideea eronată că oamenii nu sunt conştient motivaţi de nimic altceva decât de interesul material[3]. În particular[3], nu e clar dacă „determinarea” menţionată în ea este teleologică sau doar cauzală. Când spunem că forme ale conştiinţei, cum sunt doctrinele religioase şi filosofice, „reflectă” sau „exprimă” interesele comunităţii sau clasei în care iau naştere, aceasta poate însemna fie că ele servesc interesele acelei comunităţi, adică aceasta obţine avantaje din credinţa în ele, fie, pur şi simplu, că ele sunt aşa cum sunt datorită situaţiei în care se află respectiva comunitate. Marx şi Engels au explicat, de pildă, că idealurile de libertate politică au servit interesele burgheziei, pentru că dintre ele facea parte şi ideea comerţului liber şi a libertăţii de a vinde şi cumpăra forţa de muncă. În acest sens, se poate spune că ideea de „libertate” a fost un instrument de susţinere a expansionismului burghez. Dar atunci când Engels spune că teoria calvinistă a predestinării a fost o expresie religioasă a faptului că succesul sau falimentul comercial nu depindea de intenţiile comerciantului, ci de anumite forţe economice, atunci, fie că suntem sau nu de acord cu acest enunţ, se impune să recunoaştem că el nu face decât să aserteze o legătură cauzală, pentru ca ideea dependenţei absolute de lumea exterioară (în speţă

de piaţă, sub înfăţişarea „mistificată” a Providenţei) nu pare să promoveze interesul comerciantului, ci mai degrabă să-i pecetluiască neputinţa. De regulă, însă, atunci când fondatorii materialismului istoric interpretează fenomenele suprastructurii, ei o fac pentru a arăta că ideile, aspiraţiile sau instituţiile nu doar sunt cauzate de interesele clasei respective, ci şi servesc efectiv acestor interese, adică sunt funcţional adaptate nevoilor acelei clase. în plus, analogia este cu un organism fizic mai degrabă decât cu un scop uman. Ideile cu pricina acţionează în avantajul celor ce cred în ele, chiar dacă sau poate tocmai pentru că faptul acesta le rămâne ascuns sau este răstălmăcit. Funcţia lor este, în parte, realmente una de mistificare, de transpunere a unor interese în idealuri şi a unor fapte concrete în abstracţiuni, astfel încât cei ce se folosesc de ele nu înţeleg ce anume fac şi de ce.

În acest[3] punct, fireşte, posibilităţile interpretative ale materialismului istoric încep să-şi arate anumite limitări. Atunci, de pildă, când explică istoria religiei, el dă seama nu atât de geneza unei idei particulare, cât de faptul răspândirii ei. El nu poate spune de ce o anumită concepţie despre divinitate şi mântuire s-a ivit în mintea unui evreu trăitor la periferia Imperiului Roman în epoca lui August şi Tiberiu, ci urmăreşte să explice procesul social prin care creştinismul s-a răspândit în tot cuprinsul imperiului, iar până la urmă a şi triumfat asupra lui. Teoria materialist-istorică nu poate da seama de fiecare dintre disputele dogmatice ivite între nenumăratele secte creştine, dar explică principalele tendinţe ale acestor secte prin raportare la clasele sociale cărora le aparţineau adepţii lor. Tot aşa, ea nu poate să explice apariţia şi natura cutărui talent artistic particular, dar poate interpreta marile tendinţe din istoria artei în lumina „viziunii despre lume”, reprezentată de fiecare dintre ele, şi a originilor acestei viziuni în ideologia de clasă. Limitele pe care le are folosirea teoriei despre care vorbim sunt importante, căci ar fi o amăgire dacă cineva şi-ar închipui că împărţirea societăţii în clase ar putea vreodată să ofere explicaţia tuturor diferenţierilor ei

fără excepţie. Chiar şi luptele şi controversele politice sunt pline de detalii care nu se lasă explicate prin conflictul de clasă, deşi metoda materialismului istoric poate fi aplicata în interpretarea unor dispute fundamentale sau a perioadelor când societatea este mai mult decât de obicei polarizată în termeni de clasă.

în ce constă, aşadar, după Engels şi după majoritatea teoreticienilor marxişti, influenţa determinantă a bazei, respectiv „relativa independenţă" a diverselor forme de suprastructură? Această influenţă priveşte doar unele elemente ale suprastructurii, dar acestea sunt dintre cele importante. De exemplu, în orice sistem politic, clasa posedantă va face tot ce-i stă în putinţă spre a configura legislaţia privitoare la moştenire în aşa fel încât averile să rămână neatinse, şi ea va face nestingherit acest lucru dacă deţine integral puterea politică. Totuşi, chiar şi atunci când există o astfel de legătură vădită între interesul material de clasă şi legislaţie, libertatea de acţiune e posibil să fie limitată de împrejurări accidentale cum sunt legile şi cutumele tradiţionale din societatea cu pricina sau credinţele religioase apărute în alte epoci, dar care nu şi-au pierdut încă influenţa. înăuntrul suprastructurii societăţilor împărţite în clase acţionează întotdeauna forţe antagoniste, ceea ce face ca instituţiile politice şi juridice să fie îndeobşte rezultatul unui compromis între interese discordante. în plus, acestea sunt, de regulă, distorsionate de tradiţia care acţionează ca o forţă de sine stătătoare şi care va fi

cu atât mai mare cu cât diferitele elemente ale suprastructurii nu sunt întruchipate în instituţii. Forţa tradiţiei va fi cea mai mare în anumite materii pur ideologice, cum sunt, de pildă, opiniile filosofice sau estetice; aici, influenţa bazei asupra suprastructurii va fi relativ mai slabă decât, bunăoară, în cazul instituţiilor juridice. Nu trebuie, aşadar, inferat din materialismul istoric că relaţiile de producţie determină în mod univoc întreaga suprastructură; ele o fac doar în linii mari, excluzând anumite posibilităţi şi încurajând anumite tendinţe în

detrimentul altora. Unele dintre elementele unei suprastructuri date pot să persiste aparent neschimbate de-a lungul unor formaţiuni economice diferite, deşi semnificaţia lor poate varia după împrejurări; lucrul acesta este valabil în cazul credinţelor religioase şi al doctrinelor filosofice. În plus, unele elemente ale suprastructurii pot dobândi autonomie datorită faptului că anumite nevoi umane îmbracă o formă independent, iar anumite valori instrumentale devin scopuri în sine. După cum a observat Marx, suma nevoilor nu este constantă, ci creşte odată cu progresele în sfera producţiei.

> Trebuinţa consumului de a avea un obiect sau altul se datorează percepţiei acestuia. Obiectul de artă – ca oricare alt produs – creează un public care înţelege arta şi e capabil să guste frumosul. Producţia produce, aşadar, nu numai un obiect pentru subiect, ci şi un subiect pentru obiect. *(Grundrisse,* Introducere)

> La începuturile civilizaţiei, forţele productive ale muncii sunt foarte reduse, dar tot atăt de reduse sunt şi cerinţele, care se dezvoltă odată cu mijloacele materiale menite a le satisface şi cu ajutorul lor. *(Capitalul,* I, Capitolul XIV)

Nu este nicidecum în dezacord cu ideile lui Marx sau cu materialismul istoric susţinerea că, bunăoară, trebuinţele estetice au ajuns să pretindă a fi satisfăcute de dragul lor înşişi, nefiind doar „aparente” sau subordonate altor trebuinţe, mai fundamentale. Or, dacă anumite valori instrumentale au devenit astfel independente, alături de nevoile fizice elementare, de condiţiile biologice ale existenţei, este cât se poate de firesc ca procesul de creare a lor să înceteze de a mai depinde de relaţii bazate, în cele din urmă, pe aceste nevoi elementare.

Caracterul funcţional al diverselor elemente ale suprastructurii nu exclude, în viziunea lui Marx, permanenţa anumitor creaţii ale culturii umane. Pentru a explica valoarea perenă a artei antice greceşti, el sugerează că omenirea, aidoma individului, se întoarce cu plăcere la închipuirile din copilăria sa, pe care le ştie apuse pentru totdeauna, dar pentru care continuă să simtă afecţiune. De aici, ar decurge că, în viziunea lui Marx, activitatea

culturală nu este un simplu auxiliar al dezvoltării economico-sociale, ci cuprinde şi valori independente de rolul său de slujitoare a unor rânduieli sociale particulare.

Tot aşa, aserţiunea că „existenta socială determină conştiinţa" nu trebuie considerată o lege eternă a istoriei. *Critica economiei politice* descrie dependenţa conştiinţei sociale de relaţiile de producţie ca pe un fapt care a existat permanent în trecut, de unde însă nu urmează că aşa va trebui să fie pentru totdeauna. Socialismul, aşa cum şi-l reprezenta Marx, urma să lărgească enorm sfera activităţii creatoare din afara procesului de producţie, eliberând conştiinţa de mistificare şi viata socială de forte
reificate. În astfel de condiţii, conştiinţa, adică voinţa şi iniţiativa conştiente ale indivizilor, avea să deţină controlul proceselor sociale, astfel încât ea urma să determine existenţa, şi nu invers. De altfel, maxima citată pare a se raporta la conştiinţa ideologică, adică aceea care nu este conştientă de caracterul său instrumental. Pe de altă parte, în *Ideologia germana* se spune despre conştiinţă că nu poate fi niciodată altceva decât viaţa conştientă, adică modul în care oamenii percep nişte situaţii apărute independent de conştiinţă. Poate că, totuşi, aceste două formulări nu se exclud
reciproc. Regula potrivit căreia existenţa determină conştiinţa poate fî privită ca un caz particular al regulii mai generale după care conştiinţa este totuna cu existenta conştientă: un caz
particular aplicabil întregii istorii trecute, în care produsele activităţii umane se transformau în forte de sine stătătoare care
dominau procesul istoric. Din momentul în care această dominaţie încetează, iar dezvoltarea socială ajunge supusă deciziilor umane conştiente, nu va mai fi adevărat că „existenţa determină conştiinţa"; va fi, însă, pe mai departe, adevărat că conştiinţa este o expresie a vieţii, dat fiind că acesta este un principiu al epistemologiei, şi nu al filosofiei istoriei. Fireşte, conştiinţa vieţii este o funcţie a vieţii

„preconştiente”, nu în sensul lui Schopenhauer sau Freud, ci în sensul că gândirea şi simţirea, precum şi modalităţile în care ele se exprimă în ştiinţă, artă şi filosofic sunt un instrument legat în mod pozitiv sau negativ cu autorealizarea omului în istoria empirică. Cu alte cuvinte, situaţia în care existenta socială determină conştiinţa este una în care avem de-a face cu o conştiinţă „mistificată”, nelămurită în privinţa adevăratei sale meniri şi care, în consecinţă, acţionează contrar interesului omului, potenţându-i aservirea. Odată eliberată, din mijloc de înrobire, conştiinţa devine un mijloc de emancipare, conştientă de propria-i participare la realizarea omului şi de faptul că este parte integrantă a ansamblului existenţei sociale. Ea ajunge să controleze relaţiile de producţie în loc să fie dominată de ele. Rămâne pe mai departe expresia şi instrumentul unei vieţi ce aspiră la plinătate, dar, în loc de a sărăci viaţa, susţine această aspiraţie şi, în loc de frână, devine o sursă de energie creatoare. Intr-un cuvânt, conştiinţa eliberată este o conştiinţă demistificată şi conştientă de propria-i contribuţie la expansiunea posibilităţilor umane. Conştiinţa este în toate epocile un instrument al vieţii, dar pe întregul parcurs al istoriei de până acum (care poate fi calificată drept preistorie) ea a fost determinată de nişte relaţii de producţie independente de voinţa umană. Această interpretare este, în orice caz, compatibilă cu scrierile lui Marx, deşi el nu a formulat-o nicăieri în mod expres.

3. Progresul istoric şi contradicţiile lui

întregul progres de până acum (spune mai departe teoria) a fost plin de contradicţii interne. El a sporit puterea totală a omului asupra naturii, dar privând majoritatea oamenilor de roadele acestei puteri şi aservind întreaga umanitate unor forţe materiale obiectivate. Contrar viziunii lui Hegel, istoria nu a însemnat o cucerire treptată a libertăţii sociale, ci mai degrabă crescânda ei extincţie.[5]

[5] Se pare că, pe măsură ce omenirea supune natura, omul devine

sclavul altui om sau al propriei lui josnicii. Chiar şi lumina pură a ştiinţei pare că nu poate străluci decât pe fondul întunecat al ignoranţei. (Cuvântarea ţinută de Marx la aniversarea organului chartist The People's Paper, la 14 aprilie 1856)

Un ton similar caracterizează şi scrisul lui Engels în lucrarea sa, *Originea familiei* (capitolul II):

Căsătoria monogamă a constituit un mare progres istoric, dar, în acelaşi timp, alături de sclavie şi de avuţia privată, ea a inaugurat acea epocă ce dăinuieşte până astăzi şi în care orice progres este totodată un regres relativ, în care bunăstarea şi dezvoltarea unora se înfăptuiesc cu preţul suferinţelor şi oprimării celorlalţi.

Apoi, din nou:

Dat fiind că baza civilizaţiei este exploatarea unei clase de către altă clasă, întreaga ei dezvoltare se desfăşoară într-o permanentă contradicţie. Fiecare progres al producţiei înseamnă, în acelaşi timp, un regres al situaţiei clasei asuprite, adică al marii majorităţi. *(Ibidem)*

Intr-adevăr, numai printr-o colosală risipă a dezvoltării individuale se poate asigura şi realiza, în genere, dezvoltarea omenirii în epoca istorică nemijlocit premergătoare reconstituirii conştiente a societăţii omeneşti. *(Capitalul,* III, Capitolul V, ii)

Această latură negativă, antiumană, a progresului este o consecinţă ineluctabilă a muncii înstrăinate. Dar, tocmai din acest motiv, chiar şi în cele mai crude aspecte ale civilizaţiei putem sesiza travaliul istoriei care creează premisele eliberării finale a omului. Din acest punct de vedere, poate că cele mai caracteristice observaţii ale lui Marx sunt cele cuprinse în articolele sale privitoare la stăpânirea britanică în India. După ce descrie efectele ei devastatoare asupra paşnicelor comunităţi stagnante indiene, el scrie următoarele:

Oricât de tristă ar fi, din punctul de vedere al sentimentelor omeneşti, priveliştea distrugerii acestor nenumărate organizaţii sociale paşnice, patriarhale, harnice, a destrămării lor în elementele lor componente, oricât de dureros ar fi să le vezi azvârlite într-un noian de calamităţi, iar pe fiecare dintre membrii lor pierzându-şi, în acelaşi timp, vechile forme de civilizaţie, precum şi sursele de existenţă moştenite din moşi-strămoşi, nu trebuie totuşi să uităm că aceste idilice comunităţi

săteşti, oricât de inofensive ar părea, au constituit dintotdeauna temelia solidă a despotismului oriental, că ele au îngrădit raţiunea omenească în cadrul cel mai strâmt cu putinţă, transformând-o într-o unealta docilă a superstiţiei, încătuşând-o în lanţurile regulilor tradiţionale şi răpindu-i orice măreţie, orice iniţiativă istorică... Nu trebuie să uităm că aceste mici comunităţi purtau stigmatul deosebirilor de castă şi al sclaviei, că ele îl subordonau pe om împrejurărilor exterioare în loc de a face din el stăpânul acestor împrejurări, ca ele au transformat într-o fatalitate imuabilă, predestinată de natură, o stare socială care se autodezvoltă, creând astfel un cult primitiv al naturii, al cărui caracter degradant îşi găseşte expresia deosebită în faptul că omul, acest stăpân al naturii, cade în genunchi înaintea maimuţei Hanuman şi a vacii Sabala...
J J»

Problema este de a şti dacă omenirea îşi poate îndeplini menirea fără o revoluţionare fundamentală a condiţiilor sociale din Asia. Dacă nu, atunci, cu toate crimele pe care le-a săvârşit, Anglia a fost unealta inconştientă a istoriei atunci când a provocat această revoluţie. Şi, în cazul acesta, oricât de dureros ar fi pentru sensibilitatea noastră personală spectacolul prăbuşirii unei lumi vechi, din punctul de vedere al istoriei avem dreptul să exclamăm împreună cu Goethe: *Solite diese Qual uns quâlenl Da sie unsere Lust vermehrti* [Chinul oare-n cleşti ne strânge/ Bucuria s-o sporească.) (New York Daily Tribune, 25 iunie 1853)

Reflecţiile cuprinse în aceste pasaje ne oferă o cheie importantă pentru înţelegerea interpretării marxiene a istoriei. Recunoaştem în ele ideea hegeliană de misiune istorică îndeplinită inconştient, în pofida crimelor şi a pătimirilor, de către anumite popoare sau clase. Recunoaştem şi ideea de misiune sau vocaţie istorică a omenirii ca întreg. Mai observăm, în plus, că Marx priveşte mereu procesul istoric din perspectiva eliberării viitoare a omenirii, care-i serveşte drept unică grilă în judecarea evenimentelor curente; în particular, el nu acordă importanţă cuceririlor economice ale clasei muncitoare în condiţiile
>
capitalismului decât în raport cu acest ţel final. Şi mai este de notat, în fine, că evaluarea istorică de către Marx a acţiunilor umane prin prisma rolului jucat de ele în pregătirea eliberării finale nu avea nimic de-a face cu o judecată morală; din punct de vedere moral, crimele imperialiştilor britanici nu

erau atenuate de faptul că ele făceau mai apropiată ziua revoluţiei. Acesta e şi punctul de vedere promovat în cuprinsul *Capitalului,* în care indignarea morală faţă de cruzimea şi infamia exploatării stă alături de convingerea că această stare de lucruri favoriza apropierea revoluţiei. înăsprirea exploatării grăbea prăbuşirea capitalismului, dar, de aici, nu decurgea faptul că muncitorii care i se împotriveau acţionau „în răspăr cu istoria". Totuşi, acţiunea lor avea caracter progresist nu pentru că le îmbunătăţea soarta şi această îmbunătăţire era, prin ea însăşi, un lucru bun, ci pentru că ea contribuia la dezvoltarea „conştiinţei de clasă" a muncitorilor, care era o precondiţie a revoluţiei.

Marx şi Engels credeau că o civilizaţie superioară are drepturi asupra uneia inferioare ei. Colonizarea franceză a Algeriei şi victoria SUA asupra Mexicului au fost considerate de ei evenimente progresiste; în general, ei se situau de partea naţiunilor „istorice" mari şi împotriva popoarelor înapoiate sau a celor care, din indiferent ce motiv, nu aveau şanse de dezvoltare istorică de sine stătătoare. (De pildă, Engels spera ca Austro- Ungaria să înghită micile ţări balcanice, iar Polonia, ca naţiune istorică, trebuia, în opinia lor, să se reconstituie şi să aducă sub dominaţia sa popoarele mai puţin dezvoltate de la est: lituanienii, bieloruşii şi ucrainenii.) Viitoarea eliberare pe care se sprijinea optimismul lor istoric nu se reducea la abolirea sărăciei şi satisfacerea nevoilor umane elementare, ci însemna împlinirea destinului omenirii şi dobândirea de către om a demnităţii şi măreţiei sale prin luarea în stăpânire a naturii şi a propriei vieţi. Vedem, aşadar, cum, în pofida abandonării de către Marx a vechilor formulări privind reapropriereа naturii umane, crezul său în umanitate şi în împlinirea ei în cursul istoriei se alimenta din şi, la rândul său, determina atitudinea sa faţă de evenimentele curente. Capitalismul, prin toate caracteristicile lui negative şi prin multipla sa neomenie, pregătise baza tehnologică necesară
pentru ca omul să se poată emancipa de constrângere şi de nevoi materiale şi să-şi dezvolte facultăţile intelectuale şi artistice 3 > 5 5

considerate drept scop în sine.

> Supramunca maselor muncitoreşti a încetat să fie o condiţie a dezvoltării avuţiei generale, după cum nonmunca celor puţini a încetat să fie o condiţie a dezvoltării forţelor universale ale mintii omeneşti. În felul acesta, producţia bazată pe valoare de schimb se năruie şi însuşi procesul nemijlocit al producţiei materiale este dezbărat de jalnica sa formă antagonică. începe libera dezvoltare a individualităţilor şi, ca urmare, are loc nu o reducere a timpului de muncă necesar, în scopul creării de supramuncă, ci, în general, o reducere la minimum a muncii necesare a societăţii, acestei reduceri corespunzându-i, în respectivele condiţii, cultivarea artistică, ştiinţifică etc. a indivizilor, datorită timpului devenit disponibil pentru toţi şi mijloacelor create în acest scop. *{Grundrisse,* III, 2, Caietul VII)

Astfel, calvarul istoriei nu va fi fost zadarnic, iar generaţiile viitoare aveau să culeagă roadele suferinţelor îndurate de predecesoarele lor.

Se impune subliniat că, în gândirea lui Marx, conceptul de „mod de producţie" este un instrument de bază pentru împărţirea istoriei în perioade, precum şi pentru înţelegerea ei ca un singur tot. Există totuşi un punct care le-a dat bătaie de cap comentatorilor, şi anume „modul de producţie asiatic", la care Marx se referă în *Grundrisse* şi în unele articole şi scrisori ale sale 5 ? din 1853. Esenţa sistemului asiatic, întâlnit istoriceşte în China, India şi unele ţări musulmane, constă în faptul că proprietatea privată asupra pământului este aproape necunoscută, deoarece condiţiile geografice şi climaterice faceau necesar un sistem de irigaţie pe care nu-l putea furniza decât o administraţie centralizată. De aici derivă rolul special autonom al aparatului statal despotic de care depindea în mare parte economia; comerţul era dezvoltat pe o scară foarte restrânsă, nu existau oraşe ca centre ale meşteşugurilor şi industriei, iar burghezia autonomă era ca şi inexistentă. Comunităţile sătesti tradiţionale se 35 3 > perpetuau secole de-a rândul într-o stare socială şi tehnică stagnantă. Disoluţia treptată a acestor comunităţi şi a despotismului statal s-a datorat capitalismului european, şi nu unor cauze interne.

Pe vremea lui Stalin, marxismul ortodox excludea cu totul „modul de producţie asiatic" din schema istoriei din următoarele motive: întâi, dacă o mare parte din omenire a trăit timp de secole cu o

economie de un tip cu totul *sui-generis,* nu se mai putea vorbi de o schemă uniformă de dezvoltare pentru întreaga omenire. Progresul de la sclavagism, prin feudalism, la capitalism s-ar aplica doar unei părţi a lumii, nu şi restului, ceea ce înseamnă că nu putea să existe o teorie marxistă universal valabilă a istoriei, în al doilea rând, potrivit celor scrise de Marx, particularităţile sistemului asiatic se datorau unor factori geografici; dar cum putea fi susţinut primatul tehnologiei faţă de condiţiile naturale dacă acestea din urmă au putut da naştere, într-o mare parte din lume, unei forme diferite de dezvoltare socială? În al treilea rând, Marx spunea despre sistemul asiatic că a dus la împotmolirea ţărilor respective într-o stagnare din care le-a scos abia pătrunderea în ele a unor popoare a căror dezvoltare economică urmase o linie diferită; s-ar părea, astfel, că „progresul” nu e o caracteristică necesară a istoriei umane, ci că, în funcţie de împrejurări, el poate să aibă sau să nu aibă loc. în lumina acestor considerente, „modul de producţie asiatic” părea să contravină celor trei principii fundamentale pe care marxiştii ortodocşi le atribuiau îndeobşte materialismului istoric: rolul primordial al forţelor de producţie, inevitabilitatea progresului şi uniformitatea evoluţiei societăţii umane. Putea să pară că doctrina era aplicabilă doar Europei Occidentale şi că însuşi capitalismul era un accident, un sistem care s-a întâmplat să se ivească într-o zonă particulară, nu foarte întinsă a lumii, dovedindu-se mai apoi suficient de puternic şi de expansiv pentru a se impune întregii planete. Marx însuşi nu a tras această concluzie, deşi – lucru semnificativ – într-o fază ulterioară a făcut observaţia că analiza sa din *Capitalul* era aplicabilă doar Europei Occidentale. Concluzia decurge însă în chip firesc din cele scrise de el despre sistemul asiatic. Ar putea să pară că nu avem de-a face aici decât cu un detaliu al filosofîei marxiene a istoriei, însă, dacă el este acceptat, se impune a fi revizuite un număr de stereotipuri, în special cele legate de determinismul istoric şi de ideea de „progres”.

4. Interpretarea monistă a relaţiilor sociale

Materialismul istoric, după cum am văzut, oferă o explicaţie teoretică a principalilor determinând ce pot fi folosiţi în predicţia liniilor generale de dezvoltare, dar nu şi a unor evenimente specifice. Ca orice altă filosofic a istoriei, el nu este o teorie cantitativă şi nu ne poate informa cu privire la forţa relativă a factorilor ce intervin într-un proces social particular. El aspiră însă să ne facă în măsură să discernem structura fundamentală a oricărei societăţi analizând relaţiile ei de producţie şi împărţirea în clase rezultată nemijlocit din ele. Cât despre semnificaţia sintagmei „relaţii de producţie", ea nu se desprinde în mod univoc din scrierile lui Marx şi Engels. Acesta din urmă, în *Originea familiei..*include în „producţia şi reproducţia nemijlocită a vieţii" nu doar producerea de unelte şi de mijloace de subzistenţă, ci şi reproducţia biologică a speciei, doctrină deseori criticată de către marxiştii de mai târziu; iar în scrisoarea sa către Starkenburg, din 25 ianuarie 1894, Engels includea printre „condiţiile economice" întreaga tehnică de producţie şi transport, precum şi geografia. Aici nu este vorba de o simplă chestiune verbală privind definirea precisă a unor termeni ca „relaţii de producţie" sau „condiţii economice", ci de întrebarea dacă întreaga suprastructură este determinată de un singur tip de împrejurări sau de mai multe tipuri reciproc independente. De pildă, este aspectul social al creşterii speciei (adică instituţiile familiale şi situaţia demografică) total dependent de modul de producţie şi de repartiţie sau prezintă caracteristici biologice şi alte caracteristici, cu consecinţe proprii asupra altor fenomene sociale din sfera suprastructurii? Sau, analog, în ce măsură poate fi considerată geografia un factor independent în procesele sociale? Marx observă în *Capitalul* (voi. I, cap. XIV) că sistemul capitalist a luat naştere în zona temperată a globului, deoarece abundenţa de la tropice nu-i îmboldea pe oameni la eforturi care să dea naştere tehnologiei. Se pare, astfel, că, pentru

Marx, anumite circumstanţe naturale sunt o condiţie cel puţin necesară a unei evoluţii sociale particulare. Dar, în acest caz, nivelul tehnologiei, care, în forma sa primitivă, a fost atins de toate ramurile speciei umane, nu poate fi o condiţie suficientă a schimbărilor în relaţiile de producţie. Cele spuse aici despre geografie se aplică deopotrivă şi fenomenelor demografice. Mesajul materialismului istoric pare a fi că o tehnologie dată este o cauză suficientă a unor anumite relaţii de producţie cu condiţia de a fi întrunite anumite alte condiţii geografice sau demografice. Tot aşa, aceste relaţii de producţie sunt o cauză suficientă a anumitor trăsături esenţiale ale suprastructurii politice dacă sunt satisfăcute anumite alte condiţii, ţinând, spre exemplu, de conştiinţa sau tradiţiile unui popor sau de situaţia lui prezentă. După cum se vede, valoarea interpretativă a materialismului istoric iese în evidentă doar în analize particulare în care se pot discerne şi diverşi alţi factori, şi nu în premisele generale care prescriu doar direcţia cercetării.

În sfârşit, materialismul istoric, ca ansamblu de principii călăuzitoare ce îndreaptă atenţia asupra unui tip particular de interrelaţii, trebuie distins de materialismul istoric ca teorie ce trasează cursul de bază al evenimentelor umane de la comunitatea primitivă până la societatea fără clase. Această panoramă a istoriei lumii se sprijină pe premisa că, dacă examinăm evoluţiile la o scară temporală destul de întinsă, ele pot fi explicate prin schimbări şi ameliorări în mijloacele de satisfacere a nevoilor materiale şi că, dincolo de un anumit nivel tehnologic, aceste evoluţii îmbracă forma luptei între clase cu interese antagonice.

5. Conceptul de „clasă”

în scrisoarea sa din 5 martie 1852 către Joseph Weydemeyer, Marx precizează că nu el a descoperit existenţa claselor sau a luptei de clasă; el a dovedit doar că existenţa claselor se leagă de anumite faze istorice de dezvoltare a producţiei, că lupta de clasă duce la dictatura proletariatului şi că această

dictatură constituie trecerea la o societate fără clase.

Nici Marx, nici Engels nu au definit vreodată cu claritate conceptul de clasă, iar capitolul ultim al volumului III al *Capitalului,* care urma să trateze această chestiune, se curmă brusc după trei sau patru alineate. în el, Marx formulează întrebarea: „Ce anume face ca muncitorii salariaţi, capitaliştii şi latifundiarii să reprezinte cele trei mari clase sociale?" La prima vedere, continuă el, ar părea că ei se caracterizează prin identitatea surselor de venit în cadrul fiecărei clase: salariile, profitul, respectiv renta funciară. Dar, citim mai departe, din acest punct de vedere, medicii, funcţionarii publici şi mulţi alţii ar constitui clase distincte, definite, în fiecare caz, prin sursa respectivă de venit. De unde se vede că acest criteriu este, în orice caz, insuficient.

Kautsky, care a reluat discuţia din punctul în care o lăsase Marx şi a încercat să reconstituie ideile acestuia, a ajuns la următoarea concluzie *{Interpretarea materialistă a istoriei,* IV, i, l-4).

Conceptul de clasă are un caracter polar, adică o clasă există numai prin opoziţie cu o alta. (Ar fi, aşadar, absurd să vorbim despre o societate formată dintr-o singură clasă; o societate nu poate fi decât ori fără clase, ori compusă din cel puţin două clase reciproc ostile.) O colectivitate umană nu devine clasă pentru simplul fapt că veniturile membrilor ei provin din aceeaşi sursă; ea mai trebuie să se afle în stare de conflict cu o altă clasă sau cu alte clase în chestiunea distribuirii venitului. Dar nici aceasta nu este de-ajuns. Dat fiind că muncitorii, capitaliştii şi latifundiarii îşi obţin, în fapt, toţi veniturile din aceeaşi sursă, şi anume din valoarea creată de munca muncitorilor, şi dat fiind că modul de repartiţie a acestei valori depinde de cine deţine mijloacele de producţie, criteriul ultim îl constituie proprietatea. în consecinţă, avem, pe de o parte, clasele posedante care deţin mijloacele de producţie şi, ca atare, îşi însuşesc plusvaloarea creată de munca muncitorilor, iar pe de altă parte, clasa celor exploataţi, care nu posedă decât forţa lor de muncă şi care sunt nevoiţi să o vândă. Potrivit acestui

criteriu mai putem distinge clase intermediare, formate din cei care, precum micii ţărani sau meşteşugari, posedă anumite mijloace de producţie, dar nu folosesc muncă salariată; aceştia nu se bucură de rezultatele muncii neplătite a altora, ci creează valori prin munca proprie sau cea a familiilor lor. Aceste clase intermediare au o conştiinţă divizată; în calitatea lor de proprietari de mijloace de producţie înclină spre solidaritatea cu capitaliştii, iar de muncitori le apropie faptul că trăiesc din propriile eforturi, şi nu din plusvaloarea produsă de alţii. Capitalismul tinde constant să deposedeze aceste clase de mijloc de micul lor avut şi să le coboare la statutul clasei muncitoare, oferind doar unei minorităţi posibilitatea de a pătrunde în rândul exploatatorilor.

Marx aborda problema claselor prin prisma situaţiei din Marea Britanie, pe când Kautsky avea în vedere Germania şi restul Europei Centrale. Criteriul proprietăţii asupra mijloacelor de producţie şi al utilizării muncii salariate ne permite să distingem între exploatatori, exploataţi şi cei situaţi între aceste categorii, dar nu distinge între capitalişti şi latifundiari, de vreme ce şi unii, şi ceilalţi, fiind proprietari de mijloace de producţie, inclusiv de pământ, îşi însuşesc orele de supramuncă neplătite. De bună seamă, opoziţia de clasă dintre aceste două grupuri diferă de cea dintre ei şi muncitori: ambele clase posedante sunt interesate în maximizarea exploatării şi a plusvalorii. Aşa se face că, în vremuri de criză, ele formează un front comun împotriva proletariatului, deşi acesta din urmă se poate alia vremelnic cu una dintre ele
împotriva celeilalte, de exemplu cu burghezia în vederea câştigării de libertăţi politice în situaţiile în care îşi mai păstrează puterea instituţiile feudale. Sursa ultimă a venitului capitaliştilor şi al moşierilor este aceeaşi: plusvaloarea creată de muncitori; iar potrivit teoriei lui Marx, acelaşi este şi cazul bancherilor, al comercianţilor şi al celor care acordă împrumuturi băneşti cu dobânda. Clasele exploatatoare diferă însă între ele după modul de însuşire a profitului. Numai capitalul industrial o

face schimbând munca obiectivată contra muncă vie, pe când moşierul sau cămătarul trăiesc din rentă, neluând deloc parte la procesul de schimb. S-ar părea, aşadar, că, potrivit intenţiilor lui Marx, se impune să distingem între criterii primare şi criterii secundare ale împărţirii societăţii în clase. Criteriul primar îl constituie puterea de a controla mijloacele de producţie şi de a beneficia, în consecinţă, de valorile create de supramunca altora. Acest criteriu plasează de o parte toate clasele exploatatoare, adică cele care profită de supramuncă: reprezentanţii capitalului industrial şi comercial şi latifundiari. De cealaltă parte, se plasează cei ce-şi vând forţa de muncă, adică salariaţii şi micii ţărani, meşteşugarii etc., care folosesc mijloace de producţie proprii. Prima categorie se divide, potrivit celui de-al doilea criteriu, în cumpărătorii direcţi ai forţei de muncă (capitaliştii industriali) şi cei ce-şi apropriază plusvaloarea în mod indirect, ca proprietari de pământ sau de capital. în cadrul celei de-a doua categorii, muncitorii salariaţi sunt separaţi de ceilalţi prin aceea că nu posedă deloc mijloace de producţie.

În forma lui generală, primul criteriu este aplicabil şi formaţiunilor sociale p recapitaliste, ca sclavagismul şi feudalismul, pe când criteriile secundare sunt specifice modului de producţie capitalist.

Definirea claselor nu este nicidecum o chestiune pur verbală sau metodologică. Nevoia de definire izvorăşte din observarea faptelor luptei de clasă; este vorba de a determina criteriile care disting în termeni practici grupurile ale căror antagonisme sunt definitorii pentru procesele istorice de bază.

O altă trăsătură esenţială a unei clase este că ea manifestă ?

solidaritate spontană în opoziţia ei faţă de alte clase, deşi aceasta nu împiedică existenţa de rivalităţi între membrii ei individuali, în volumul III al *Capitalului,* Marx descrie baza economică a solidarităţii clasei capitaliste; rata profitului se egalizează între toate sferele producţiei şi fiecare capitalist participă la profit în conformitate cu volumul său de capital.

> Fiecare capitalist, la fel ca totalitatea capitaliştilor din fiecare sferă distinctă de producţie, este interesat, în ce priveşte exploatarea întregii clase muncitoare de către întregul capital şi în ce priveşte gradul acestei exploatări, nu numai dintr-o simpatie de clasă, ci şi direct, din punct de vedere economic... Un capitalist care, în sfera lui de producţie, n-ar întrebuinţa niciun capital variabil şi, prin urmare, niciun muncitor [ipoteza, desigur, exagerată] ar fi tot atât de interesat în ce priveşte exploatarea clasei muncitoare de către capital şi ar realiza profitul tot din supramunca neplătită ca un capitalist care [altă ipoteză exagerată! întrebuinţa numai capital variabil, adică şi-ar cheltui întregul capital în salarii. *{Capitalul,* III, Capitolul X)

Ciocnirea de interese dintre capitaliştii individuali este în chip firesc ţinută în frâu în situaţiile dominate de antagonismul dintre exploatatori şi exploataţi ca întreg. Cu toate acestea, este inevitabil ca interesele lor individuale să se ciocnească; la fel şi cele ale muncitorilor, de pildă atunci când există şomaj acut. Atâta doar că, în timp ce rivalitatea dintre capitalişti nu dăunează prin ea însăşi intereselor capitalului în ansamblu, concurenţa dintre muncitori este nocivă pentru interesele clasei muncitoare. De unde decurge că, la aceştia din urmă, conştiinţa de clasă este mult mai importantă pentru realizarea intereselor lor de clasă decât în cazul exploatatorilor. împărţirea făcută de socialiştii utopici după criteriul bogăţiei este total străina gândirii lui Marx. Nu partea din venitul naţional ce revine unei persoane determină locul ei în sistemul de clasă, ci partea respectivă este determinată de locul deţinut. E posibil ca, în anumite împrejurări, un mic meseriaş să câştige mai puţin decât un muncitor calificat, dar asta nu afectează apartenenţa lor de clasă. Consumul de lux nu este nici el o determinantă de clasă, dovadă fiind „ascetismul eroic” al burgheziei în perioada ei timpurie. în al doilea rând, clasa nu este determinată de distincţia saint-simonistă dintre persoanele active şi trântori. Un capitalist poate îndeplini anumite funcţii de management esenţiale sau poate angaja pe altcineva care să le îndeplinească în locul său; opţiunea între aceste două posibilităţi poate conta pentru randamentul firmei sale, dar nu afectează poziţia sa de clasă. îndeplinirea de funcţii manageriale nu este nici

condiţie suficientă, nici necesară pentru apartenenţa la clasa capitaliştilor.

O condiţie esenţială pentru existenta unei clase este existenta măcar incipientă a conştiinţei de clasă, a unei percepţii fie şi elementare a interesului comun şi a opoziţiei colective faţă de alte clase. Ce-i drept, o clasă poate exista şi numai „în sine”, fără a fi şi clasă „pentru sine”, adică conştientă de rolul său în procesul social de producţie şi repartiţie. Dar pentru a se putea vorbi de o clasă, trebuie neapărat să existe o reală comunitate de interes, manifestată în practică. Dacă membrii ei sunt izolaţi unii de alţii, o clasă nu are decât o existenţă potenţială. După cum scria Marx în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte,* Secţiunea VII...

> ... ţăranii parcelari formează o masă imensă ai cărei membri trăiesc în aceleaşi condiţii, dar fără a intra în raporturi variate unii cu alţii. Modul lor de producţie îi izolează unul de altul în loc de a-i pune în contact unii cu alţii... Astfel, marea masă a naţiunii franceze este formată din simpla adunare a unor mărimi denumite la fel, aşa cum, de pildă, d intr-un sac cartofii formează un sac de cartofi. În măsura în care milioane de familii trăiesc în condiţii economice de existenţă care separă felul lor de viaţă, interesele şi cultura lor de acelea ale celorlalte clase, opunându-li-se în mod duşmănos, aceste milioane de familii formează o clasă. În măsura în care există doar o slabă legătură între aceşti ţărani parcelari, iar identitatea intereselor lor nu duce la unitate, nu există, deci, o solidaritate naţională şi o organizare politică, ei nu formează o clasă. Ei sunt, deci, incapabili să-şi impună interesul de clasă în numele lor propriu, fie prinrr-un parlament, fie printr-o convenţie. Ei nu se pot reprezenta singuri; ei trebuie să fie reprezentaţi. Reprezentantul lor trebuie să apară, în acelaşi timp, ca stăpân al lor, ca o autoritate peste ei, ca o forţă guvernamentală neîngrădită.

Pe de altă parte, existenţa unei lupte de clasă politice nu este, în concepţia lui Marx, o condiţie necesară a realităţii împărţirii în clase.

> În vechea Roma, lupta de clasă se desfăşură numai în sânul unei minorităţi privilegiate, între bogăţii liberi şi săracii liberi, în timp ce marea masă productivă a populaţiei, sclavii, nu constituia decât un piedestal pasiv pentru aceşti luptători. (Prefaţa la ediţia a doua)

Totuşi, Marx considera sclavii o clasă.

Marx privea împărţirea în clase drept împărţirea esenţială, dar nu singura, în toate societăţile în care există clase. înăuntrul fiecărei clase există grupuri ale căror interese se află în conflict, de pildă, capitaliştii industriali şi cei bancari. Printre cei ce îşi obţin venitul din renta funciară există, mai departe, diviziuni între proprietarii funciari, proprietarii de mine şi proprietarii de imobile. Clasa muncitoare este împărţită după ramuri industriale şi după gradele diferite de calificare şi nivelurile de salarizare. Liber-profesionişti şi angajaţii permanenţi sunt, iarăşi, categorii separate. Intelectualitatea, în viziunea lui Marx, nu este, ca atare, o clasă, ci este divizată în funcţie de clasele în serviciul cărora lucrează. Intr-un cuvânt, diviziunile din societate sunt infinit de complexe. Totuşi, Marx susţinea că, de-a lungul întregii istorii a societăţilor antagoniste, adică a tuturor în afara comunităţilor primitive, împărţirile în clase au fost principalul factor determinant al schimbării sociale. întreaga sferă a suprastructurii – viaţa politică, războaiele şi conflictele, sistemele constituţionale şi juridice, precum şi producţia intelectuală şi artistică de orice fel – a fost dominată de împărţirea în clase şi de consecinţele ei. Nici aici, fireşte, nu se poate opera decât cu caracteristici calitative, dat fiind că nu există posibilitatea de a măsura importanţa relativă a diferitelor forme de stratificare socială în determinarea aspectelor particulare ale suprastructurii.

Din cele spuse, ar părea să decurgă că simpla dispariţie a împărţirii în clase prin abolirea proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie nu ar face să dispară toate sursele de antagonism social, ci doar cele mai importante, datorate gradelor de control diferite asupra plusvalorii. Marx credea însă că dominaţia sistemului de clasă este de aşa natură încât suprimarea ei ar înlătura toate celelalte surse de antagonism şi ar crea o unitate a vieţii sociale, unde libertatea unui om nu ar fi limitată de libertatea altuia.

6. Originea claselor

O condiţie necesară, deşi nu şi suficientă, a apariţiei deosebirilor de clasă a constituit-o atingerea unui stadiu în dezvoltarea tehnologiei la care a devenit posibilă însuşirea roadelor supramuncii. Engels discută această chestiune în *Originea familiei* şi în *Anti-Dühring.* Eugen Dühring sugerase că la originea claselor s-a aflat folosirea forţei şi oferise drept ilustrare exemplul a doi indivizi inegal înzestraţi de natură. Engels s-a opus acestei teorii, considerând-o nefondată şi eronată. Nici proprietatea privată, nici exploatarea, spunea el, n-au fost rezultatul violenţei. Proprietatea avea la bază producţia care depăşea nevoile producătorilor, iar exploatarea presupunea inegalitatea în privinţa proprietăţii. Cât despre clase, ele au luat naştere în multiple feluri. La început, producţia de mărfuri a dus la inegalitatea averilor, care s-a transmis apoi din generaţie în generaţie, făcând astfel posibilă apariţia unei aristocraţii ereditare, nu prin violenţă, ci ca urmare a cutumei. în al doilea rând, comunităţile primitive au fost nevoite să încredinţeze apărarea lor unor indivizi desemnaţi anume, iar funcţiile astfel create au constituit germenele puterii politice. Nişte instituţii de apărare şi administraţie la început socialmente necesare au devenit cu timpul stări ereditare, independente de societate şi, oarecum, aflate deasupra ei. În al treilea rând, diviziunea naturală a muncii a îmbrăcat o formă de clasă atunci când progresul tehnic şi dezvoltarea economică au făcut posibilă munca servilă procurată prin cucerire. Sclavia a făcut posibilă pentru prima dată o diviziune reală între industrie şi agricultură, iar prin aceasta şi întregul sistem politic şi cultura lumii antice; ea a fost, aşadar, o condiţie a uriaşului progres de până acum al civilizaţiei. Dar, în roate formele în care au luat naştere diviziunile de clasă, originea lor ultimă a fost diviziunea muncii. Aceasta a fost condiţia întregii evoluţii a umanităţii şi, ca atare, cauza proprietăţii private, a inegalităţii, exploatării şi asupririi.

împărţirea în clase a dus cu timpul la crearea unui aparat de stat. Retrasând evoluţia societăţii primitive pe linia explorărilor lui L.H. Morgan, Engels sugerează că statul a apărut în urma destrămării organizaţiei democratice a tribului. în acest proces au acţionat mai mulţi factori: iniţial, după cum am arătat deja, transformarea unor funcţii în stări ereditare, apoi necesitatea de apărare a avuturilor dobândite în diverse moduri. Statul, ca instrument de constrângere pus în slujba unor interese de clasă, presupune cel puţin rudimente ale împărţirii în clase. Aparatul de autoritate şi folosirea forţei pentru a-i ţine supuşi pe sclavi au o origine economică. Cucerirea este şi ea o cale pe care poate lua naştere un stat, dar, în forma lui tipică, acesta se naşte datorită antagonismelor de clasă înăuntrul uneia şi aceleiaşi comunităţi. Statul consfinţeşte avutul şi privilegiile dobândite, apărând mie împotriva tradiţiei comuniste din societăţile precursoare şi creând condiţii pentru creşterea averilor private şi a inegalităţii.

> Dat fiind ca statul a luat fiinţă din nevoia de a ţine în frâu antagonismul dintre clase, de asemenea, dat fiind ca a luat fiinţă chiar în conflictul dintre clase, el este, de regulă, statul clasei celei mai puternice, al clasei dominante din punct de vedere economic, care, cu ajutorul lui, devine dominantă şi din punct de vedere politic, dobândind astfel noi mijloace pentru oprimarea şi exploatarea clasei asuprite. (*Originea familiei,* IX)

în cazul statului burghez, această funcţie de apărare a privilegiilor clasei posedante este cât se poate de vizibilă şi vitală pentru structura lui politică. După cum scriau Marx şi Engels în 1850, recenzând o carte a lui E. Girardin...

> ... statul burghez nu este altceva decât o asigurare reciprocă a burgheziei împotriva propriilor membri individuali şi a claselor de exploataţi, o asigurare care devine, inevitabil, tot mai costisitoare şi, în aparenţa, independentă de societatea burgheză, căreia îi vine din ce în ce mai greu să-i ţină în stare de supunere pe cei exploataţi. (Neue Rheinische Zeitung Politisch-ökonomische Revue nr. 4/1850)

Drept urmare, deşi trebuie în continuare îndeplinite funcţiile iniţiale, socialmente necesare, care, devenind autonome, au dat naştere puterii politice, nu ele sunt cele definitorii pentru caracterul statului. Pentru că, prin ele însele, aceste funcţii nu cuprind niciun element de putere politică, iar autonomizarea lor nu ar fi dus la crearea unui aparat de stat dacă nu ar fi existat nevoia de a apăra clasele privilegiate.

Chiar şi în societatea burgheză, după cum observă Marx în legătură cu lovitura de stat a lui Ludovic Napoleon, se poate întâmpla ca aparatul birocratic să-şi afirme independenţa faţă de clasa în slujba căreia se află. Situaţiile de acest fel pot fi însă explicate şi ele prin interese de clasă. Burghezia poate să abandoneze forma de stat parlamentară şi să încredinţeze exercitarea directă a puterii politice unei birocraţii autonomizate dacă acest lucru se dovedeşte necesar păstrării poziţiei sale economice în sensul de clasă.

Dacă definim în acest fel rosturile statului, se desprind de aici două concluzii de mare importanţă pentru doctrina lui Marx: dispariţia statului într-o societate fără clase şi necesitatea sfărâmării prin revoluţie a aparatului de stat existent.

Prima dintre aceste concluzii este evidentă: odată abolită împărţirea în clase, nu mai este nevoie de instituţii care au drept funcţie menţinerea ei şi asuprirea claselor exploatate.

> Primul act prin care statul se manifestă, realmente, ca reprezentant al întregii societăţi – luarea în stăpânire a mijloacelor de producţie în numele societăţii – este, în acelaşi timp, şi ultimul său act independent ca stat. Intervenţia unei puteri de stat în relaţiile sociale devine, rând pe rând, de prisos în roate domeniile şi încetează apoi de la sine. în locul guvernării asupra persoanelor, apar administrarea lucrurilor şi conducerea proceselor de producţie. Statul nu este „desfiinţat”, el dispare treptat. (E Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă,* III-)

Statul nu este etern, ci este o componentă vremelnică a civilizaţiei, care va dispărea odată cu împărţirea societăţii în clase, ajungând – după cum se exprima Engels – „la muzeul de antichităţi, alături

de roata de tors şi de toporul de bronz”. *(Originea familiei...*, IX.)

După cum vedem, dispariţia statului nu înseamnă dispariţia funcţiilor administrative necesare gestionării producţiei; aceste funcţii nu vor mai fi însă exercitate de o putere politică. Astfel de formulări presupun o situaţie în care vor fi dispărut toate conflictele sociale, ceea ce vine în sprijinul interpretării potrivit căreia Marx şi Engels considerau că abolirea deosebirilor de clasă va duce totodată la dispariţia tuturor celorlalte surse de conflict social.

În al doilea rând, suprastructura politică în calitate de aparat coercitiv nu poate fi reformată în aşa fel încât să înceapă a servi interesele clasei exploatate; ea trebuie sfărâmată prin violenţă revoluţionară. Marx, după cum am văzut mai înainte, a ajuns la această concluzie în timpul Comunei din Paris. Lichidarea statului burghez este un pas spre abolirea statului în general, dar, pe perioada în care clasa muncitoare victorioasă mai luptă încă împotriva exploatatorilor, ea trebuie să posede propriul mijloc de constrângere, care, pentru prima dată în istorie, va fi un instrument al majorităţii. Mijlocul acesta este dictatura proletariatului, în cadrul căreia acesta din urmă foloseşte forţa fără a-şi ascunde telul de a desfiinţa cu totul clasele sociale.

Trecerea[5] la societatea socialistă[7], deşi este pregătită de dezvoltarea economiei capitaliste[7], nu se poate înfăptui doar prin procesul economic, ci presupune neapărat transformări în sfera suprastructurii. Precondiţia pozitivă pentru socialism creată de economia capitalistă este un grad înalt al tehnologiei şi al cooperării în procesul productiv; cauzele lui negative rezidă în contradicţiile interne ale capitalismului şi în conştiinţa de clasă a proletariatului. Trecerea însăşi nu este un act economic, ci unul politic; totuşi, după cum spune aforistic Marx, „violenţa este moaşa oricărei societăţi vechi care poartă în pântece una nouă, însăşi violenţa constituie o putere *[Potenz*| economică.” *(Capitalul,* I, Cap. XXIV, 6.)

În 1895, cu câteva luni înainte de moarte, Engels a

scris o introducere la cea de a doua ediţie a lucrării lui Marx *Luptele de clasa din Franţa, 1848—1850,* pe care reformiştii au invocat-o ulterior ca dovadă că Engels a înlocuit ideea violenţei revoluţionare cu cea a cuceririi puterii de către proletariat prin mijloace parlamentare. În acel text, el spune că, după revocarea legislaţiei antisocialiste în Germania şi având în vedere succesele social-democraţiei în alegeri, „insurecţia de tip vechi, lupta de stradă pe baricade, care, până în 1848, pretutindeni hotăra în ultimă instanţă deznodământul ei, este în mare măsură perimată”. Şansele insurgenţilor în luptele de strada ajunseseră mai slabe decât erau în trecut şi, în orice caz, o răzvrătire a unei avangarde puţin numeroase nu putea duce la prefacerea societăţii. O asemenea prefacere necesita o participare conştientă, raţională a maselor, încât ar fi greşit ca partea cea mai luminata a proletariatului să fie sacrificată în lupte de stradă; ceea ce trebuia făcut era să se continue înaintarea prin mijloace legale în parlament şi în propaganda de teren, acumulând puteri pentru înfruntarea decisivă. „Noi, «revoluţionarii», «rebelii», reuşim mai bine cu mijloacele legale decât cu cele ilegale şi cu răscoale.”

În mod neîndoielnic, Engels punea un mare accent pe mijloacele paşnice de consolidare a mişcării muncitoreşti; şi nu excludea, cel puţin în cazul Germaniei, posibilitatea cuceririi puterii prin mijloace nonviolente. Dar schimbarea de perspectivă motivată de succesele electorale ale social-democraţilor germani nu este atât de mare cum pare la prima vedere. Să observăm, mai întâi, că Engels îşi limita aceste speranţe la Germania, aşa cum odinioară Marx le limitase pe ale sale la Marea Britanic, SUA şi Olanda. Să observăm, în al doilea rând, că el nu considera inevitabilă concluzia că puterea va fi cucerită prin mijloace parlamentare; realizarea acestei posibilităţi depindea pe de-a-ntregul de atitudinea burgheziei, încât rămânea deschisă şi posibilitatea unei revoluţii violente. În al treilea rând, deşi se aştepta la un „conflict decisiv” sub forma preluării puterii de către clasa

muncitoare, el credea în posibilitatea ca schimbarea vizată să fie un act nesângeros datorită forţei acestei clase, conştiinţei sale foarte evoluate şi capacităţii sale de a obţine sprijinul claselor mijlocii inferioare. El nu a repudiat ideea de revoluţie necesară în principiu şi inevitabilă în practică, dar dobândise convingerea că ea ar putea să fie una nonviolentă. Nu a spus nicăieri, explicit, despre clasa muncitoare că ar putea cuceri puterea prin simpla obţinere a majorităţii în alegeri, şi nu putem spune cu certitudine că a nutrit acest gând; fără îndoială, însă, că acorda mai multă importanţă decât în trecut mijloacelor paşnice ale luptei de clasă. Dacă se aştepta într-adevăr la câştigarea puterii prin mijloace electorale, aceasta ar fi însemnat o schimbare radicală de poziţie; dar, nici chiar în acest caz, nu i-am putea atribui ideea unei cooperări între clase sau a stingerii conflictului de clasă.

Indiferent de ce şi cum au gândit despre mijloacele prin care proletariatul urma sa obţină victoria, pentru Marx şi Engels statul nu a însemnat niciodată mai mult decât un instrument; spre deosebire de Hegel sau de Lassalle, ei nu-l considerau a fi prin el însuşi o valoare şi nici nu-l identificau cu societatea; vedeau în el doar o formă istorică, trecătoare, de organizare socială. Existenţa socială a omului nu era nicidecum totuna cu existenţa lui politică; dimpotrivă, statul, ca atare, era expresia politică a unei situaţii în care puterile omului, materializate în operele lui, i se opuneau acestuia ca nişte lucruri exterioare; era, aşadar, expresia supremă a înstrăinării sociale. Dacă proletariatul biruitor avea nevoie de un vremelnic mijloc de constrângere, acest mijloc era gândit ca reprezentând dominaţia exercitată efectiv de majoritatea societăţii. De fapt, întreaga menire a acestei dominaţii era aceea de a-şi pregăti propria extincţie şi de a pune capăt politicului ca sferă aparte a vieţii umane. Teoria statului a lui Marx se vădeşte, astfel, a fi o reluare şi dezvoltare a ideilor enunţate de el în limbaj filosofic în 1843, în *Contribuţii la problema evreiască.* Indivizii umani reali, singurii „subiecţi” veritabili, vor reabsorbi în fiinţa lor esenţa generică a omului, care,

până atunci, a sălăşluit în sfera înstrăinată a vieţii politice. Caracterul social al energiilor individuale din oameni va înceta să se mai exprime într-o creaţie politică înstrăinată; bărbaţii şi femeile îşi vor îndeplini misiunea lor în societate în mod nemijlocit, şi nu pe un tărâm anume creat în acest scop, într-un cuvânt, viaţa privată şi cea de comunitate vor fi integrate la nivelul fiecărui individ uman. Esenţa generică a omului se va topi cu totul în vieţile indivizilor, iar distincţia dintre viaţa privată şi cea publică va dispărea. Abolirea diviziunilor de clasă este o condiţie necesară şi suficientă a acestei reîntoarceri la concret.

8. Comentariu asupra materialismului istoric

în expunerea de până aici a principiilor centrale ale materialismului istoric, m-am străduit să interpretez această doctrină cât mai simpatetic cu putinţă. Bunăoară, nu am luat în sens literal anumite formulări comprimate sau aforistice ale lui Marx şi Engels, care par să aserteze în mod dogmatic şi neargumentat că fiecare amănunt al procesului istoric este rezultatul sistemului de clasă, determinat, la rândul său, de dezvoltarea tehnologică a societăţii. Când Marx spune în *Mizeria filosofici* că moara acţionată cu mâna „produce” societatea feudală, iar cea acţionată cu aburi, societatea capitalistă, fireşte că nu am luat spusa sa în sens literal. Ambele aceste feluri de mori produc făină şi ambele pot coexista într-o societate care, la rândul ei, poate avea caracteristici precumpănitor feudale sau precumpănitor capitaliste. Când Engels, în discursul său funebru, spunea că marele merit al lui Marx constă în a fi descoperit că „înainte de a se îndeletnici cu politica, ştiinţa, arta sau religia, oamenii trebuie să mănânce, sa bea, să aibă adăpost şi haine”, este greu sa luăm acest mod de exprimare drept o dovadă în sprijinul materialismului istoric şi nu se vede de ce repetarea maximei *primum edere, deinde philosophari* ar trebui considerată o descoperire nemuritoare. Ar fi meschin să atacăm doctrina marxistă cu referire la astfel de formulări

privite izolat.

La un nivel mai important, îşi fac loc însă o seamă de îndoieli şi obiecţii. Majoritatea teoreticienilor marxişti l-au urmat pe Engels vorbind despre „influenţa reciprocă” dintre bază şi suprastructură, despre „relativa independenţă” a acesteia din urmă şi despre faptul că ea este determinată de factori economici „în ultimă instanţă”. După cum am văzut, termeni precum „factori economici”, „bază” şi „suprastructură” nu sunt nicidecum neechivoci, iar formularea însăşi este, în orice caz, susceptibilă de controverse serioase. S-ar părea că a spune că există o interacţiune între relaţiile de producţie şi „suprastructură” înseamnă a rosti un truism pe care toată lumea ar fi dispusă să-l accepte şi care nu cuprinde nimic specific marxist. Diversele evenimente istorice – războaie, revoluţii, schimbări religioase, ascensiuni şi prăbuşiri de state şi imperii, curente artistice şi descoperiri ştiinţifice – pot fi explicate raţional prin numeroase circumstanţe, neexcluzând tehnologia şi conflictele de clasă; aceasta este o platitudine pe care niciun credincios, niciun materialist sau indiferent ce alt filosof al istoriei n-ar tăgădui-o decât dacă ar fi un adept fanatic al vreunui „factor unic”. Faptul că, de regulă, cărţile şi piesele de teatru nu pot fi înţelese fără a cunoaşte împrejurările istorice şi conflictele sociale din epocile în care au fost scrise fusese evidenţiat, cu mult înainte de Marx, de către o seamă de istorici francezi şi de alte naţionalităţi, dintre care unii fuseseră conservatori în politică. Se impune, prin urmare, să ne întrebăm ce este, până la urmă, riguros vorbind, materialismul istoric. Dacă el pretinde că fiecare detaliu în parte al suprastructurii poate fi explicat, într-un fel sau altul, ca rezultat necesar al „bazei”, asta sună ca o absurditate în sprijinul căreia nu s-ar putea invoca temeiuri cât de cât serioase; iar dacă, după cum sugerează unele remarci ale lui Engels, nu implică un determinism absolut în acest sens, atunci nu e mai mult decât un fapt recunoscut de cunoaşterea comună. Aşadar, interpretat în mod rigid, el contravine exigenţelor elementare ale raţionalităţii; iar interpretat în mod

lax, este un simplu truism.

Modul tradiţional de evitare a acestei nefericite dileme constă, fireşte, în ajustarea formulărilor prin adaosul „în ultimă instanţă”; Engels însă nu a explicat niciodată cu precizie ce vrea să spună prin aceasta. Dacă această specificare înseamnă doar ca relaţiile de producţie determină suprastructura în mod indirect, prin intermediul altor factori, obiecţia că teoria susţine un determinism absolut nu este înlăturată: n-are a face dacă o roată acţionează asupra unei alte roţi în mod direct sau prin intermediul unei curele de transmisie. Cel mai probabil însă Engels voia să spună că determinarea nu este absolută, aşadar că nu toate componentele unei civilizaţii sunt impuse de structura de clasă şi că nu toate relaţiile de producţie sunt generate de nivelul tehnologic, ci, în ambele cazuri, doar cele principale. Dar atunci vine întrebarea: cum anume decidem care dintre aceste relaţii sunt mai importante şi care mai puţin importante? Putem opta să considerăm importante acele relaţii pe care le specifică materialismul istoric, dar atunci alunecăm într-o tautologie sau într-un cerc vicios: baza determină acele părţi ale suprastructurii care sunt determinate de bază. Avem, fireşte, posibilitatea de a spune că în poezia lui Verlaine importantă este nu versificaţia, care este „contingenţă” sau tradiţională, ci melancolia poetului, explicabilă prin prisma situaţiei de clasă (exemplu răsuflat din istoria literară, aşa cum o practica şcoala materialistă). Materialismul istoric nu ne poate spune însă de ce este important acest din urmă element, şi nu primul, decât pe temeiul că pe cel din urmă este în măsură să-l explice, dar atunci avem evident de-a face cu un cerc vicios.

Mai departe, dacă relaţiile de producţie determină doar unele elemente ale suprastructurii, şi nu pe toate, doctrina nu poate explica niciun fenomen istoric particular, dat fiind că orice fapt istoric este o acumulare de numeroase circumstanţe, ci doar anumite linii mari ale procesului istoric. În fapt, aceasta se pare că a şi fost intenţia principală: nu de a explica un anume război, revoluţie sau mişcare de

indiferent ce fel, ci doar faptul că un sistem social-economic major ceda locul unui alt asemenea sistem. Tot restul, „zigzagurile” şi recăderile istorice, faptul că un proces s-a produs atunci când s-a produs, şi nu cu câteva secole mai devreme sau mai târziu, luptele şi eforturile particulare care l- au însoţit, toate acestea ar fi atunci tratate drept lucruri contingente de care teoria nu are a se ocupa. în acest caz, materialismul istoric nu se poate pretinde a fi un instrument de prognoză. El ar putea enunţa, de pildă, în modul cel mai general că socialismul va lua în mod necesar locul capitalismului; nu ar putea oferi însă niciun fel de predicţie despre când şi cum anume ar urma să se producă această schimbare.

Dar chiar şi după ce sfera de aplicaţie a materialismului istoric este astfel limitată, prin aceasta nu vor fi fost înlăturate toate obiecţiile care i se pot aduce. Cursul istoriei este unic şi irepetabil, nepermiţând formularea de reguli cum ar fi, de exemplu, cea potrivit căreia unei societăţi sclavagiste îi urmează cu necesitate, pretutindeni şi în toate timpurile o societate bazată pe proprietatea funciară feudală. Iar dacă, pe de altă parte, spunem că istoria constă dintr-o multitudine de procese independente, căci diferite părţi ale lumii au trăit timp de secole într-o izolare mai mult sau mai puţin completă unele de altele, aceasta ar fi mai degrabă de natură să infirme materialismul istoric decât să-l confirme, căci fapt e că, înainte de a fi fost invadate de europeni, societăţile asiatice sau amerindiene n-au evoluat în acelaşi mod ca ale noastre şi ar fi o fantezie gratuită să se afirme că şi ele ar fi evoluat aşa dacă ar fi fost lăsate în voia lor un timp suficient de îndelungat.

Toate analizele istorice şi politice mai detaliate făcute de Marx şi de Engels arată că ei înşişi nu au fost prizonieri ai propriilor formulări „reducţioniste”, ci au ţinut seamă de tot felul de factori: demografici, geografici, de specific naţional etc. Atunci, de pildă, când Engels, într-o scrisoare a sa din 2 decembrie 1893, pune absenţa în SUA a unei mişcări socialiste pe seama unor consideraţii etnice, aceasta arată limpede că el nu privea conflictul dintre burghezie şi

proletariat ca fiind determinantul tuturor proceselor sociale, deşi se aştepta ca, finalmente, acest conflict să îmbrace şi în America aproximativ aceeaşi formă ca în Europa. Dacă această aşteptare nu se adeverea, cum în fapt nici nu s-a adeverit în timpul scurs de atunci până acum, faptul, firește, putea fi pus pe seama unor „factori secundari”, astfel că marxiştii au posibilitatea de a-şi păstra indefinit credinţa în valabilitatea doctrinei în ciuda anticipărilor ei nereuşite în diverse cazuri particulare. Orice eşec în predicţiile făcute de ei poate fi explicat spunând că teoria nu este o schemă rigidă, că trebuie luaţi în calcul o multitudine de factori etc. Numai că, dacă faptele neconvenabile pot fi cu uşurinţă evitate în acest fel, aceasta se întâmplă nu graţie profunzimii teoriei, ci graţie vaguităţii ei, caracteristică pe care o are în comun cu toate teoriile universale despre istorie câte au fost avansate vreodată.

Aceeaşi *vaguitate* permite teoriei materialist-istorice să facă diferite asumpţii istorice netestabile. Când Engels, bunăoară, spune că mari personalităţi ca Alexandru Macedon, Cromwell şi Napoleon apar atunci când situaţia socială o cere, aceasta nu-i decât o speculaţie gratuită. După ce semne ar putea fi recunoscută o astfel de „cerinţă”, altele decât că, în fapt, aceste figuri istorice au apărut? Evident că o deducţie de acest fel, bazată pe un soi de determinism universal, nu e de niciun folos în înţelegerea fenomenelor particulare.

Există şi o interpretare şi mai puţin riguroasă a materialismului istoric. Marxiştii au afirmat nu o dată că, potrivit doctrinei lor, relaţiile de producţie nu generează suprastructura, ci doar o „definesc” în sensul negativ de limitare a opţiunilor aflate la dispoziţia societăţii, fără a prejudicia alegerea uneia sau alteia. Dacă Marx şi Engels n-au vrut să spună decât atât, doctrina se află din nou în pericolul de a deveni un truism. Toată lumea va fi de acord că formele juridice, politice, artistice şi religioase pe care le cunoaştem din istorie nu pot fi imaginate în afara condiţiilor sociale în care s-au ivit. Reluând un exemplu invocat deja mai înainte, Declaraţia

Drepturilor Omului nu putea să apară la azteci sau în ambianţa tehnică şi socială din Europa secolului al X-lea. Totuşi, faptul că există aspecte ale suprastructurii care îşi păstrează continuitatea în pofida unor profunde schimbări sociale este relevant pentru valabilitatea materialismului istoric chiar şi în cea mai diluată versiune a lui. Creştinismul, întocmai ca islamismul, a persistat de-a lungul a numeroase sisteme sociale şi economice. Fireşte că s-a schimbat în mai multe privinţe: interpretarea Scripturii, modul de organizare şi liturghia, dezvoltarea dogmei; a trecut prin crize, schisme şi conflicte interne. Totuşi, dacă termenul „creştinism" poate fi în continuare folosit în mod inteligibil, înseamnă că nu s-a schimbat în toate privinţele şi că şi- a păstrat conţinutul esenţial în pofida vicisitudinilor istoriei. Orice marxist admite, fireşte, că tradiţia posedă o forţă a sa autonomă, şi numeroase pasaje din Marx confirmă acest lucru. Dacă, însă, obiecţia poate fi înlăturată în acest fel, aceasta nu arată decât că doctrina este atât de imprecisă, încât nicio investigaţie istorică şi niciun fapt imaginabil nu o pot infirma. Dată fiind varietatea factorilor de tot felul, „relativa independenţă a suprastructurii", „influenţa reciprocă", rolul tradiţiei, sumedenia de cauze secundare ş.a.m.d., orice fapt poate fi făcut să încapă în schemă. După cum observă Karl Popper, schema este, în acest sens, neinfirmabilă şi constant autoconfirmatoare, dar tocmai de aceea lipsită de orice valoare ştiinţifică în calitate de instrument explicativ pentru ceea ce se petrece în istoria reală.

Apoi, pare extrem de improbabil ca un fapt sau o serie de fapte din câmpul ideologiei să poată fi explicate sau înţelese fără referire la anumite alte circumstanţe care sunt de natură ideologică, biologică sau sunt din vreun alt considerent nesubsumabile expresiei „în ultimă instanţă", folosită de Engels. Să luăm un exemplu simplu: în secolul al XV-lea a apărut în creştinătatea catolică o revendicare în favoarea împărtăşaniei sub ambele speţe, preluată de o importantă mişcare eretică (utraquiştii). Se afirmă, şi nu fără oarecare temei, că ea exprima dorinţa de ştergere a deosebirii dintre

cler şi laicat, drept care poate fi considerată o manifestare de egalitarism. Se pune, însă, întrebarea: „De ce nişte oameni doresc egalitatea?” Răspunsul: „Pentru că sunt inegali” ar fi o pseudoexplicaţie tautologică. Trebuie, prin urmare, să luăm ca pe ceva dat faptul că, în unele perioade ale istoriei, oamenii au considerat egalitatea o valoare pentru care merita luptat. Dacă o luptă este purtată de nişte oameni înfometaţi sau lipsiţi în alt fel de minimul necesar vieţii, putem spune că ea este explicabilă pe temeiuri pur biologice. în schimb, dacă miza participanţilor se plasează dincolo de satisfacerea trebuinţelor fizice, nu putem pretinde că am oferit o explicaţie a luptei spunând că oamenii s-au revoltat „din pricina condiţiilor economice”, fără a presupune existenţa unei ideologii egalitare; pentru că, în lipsa acesteia, ei nar avea motive să dorească egalitatea. Sau, reluând un exemplu şi mai simplu, de care ne-am folosit deja în alt context: clasele posedante din orice comunitate încearcă să influenţeze legislaţia în sensul micşorării taxelor succesorale şi se consideră „evident” de ce fac acest lucru. De fapt, însă, acţiunea lor se datorează nu doar unor anumite relaţii de producţie şi existenţei proprietăţii private, ci şi preocupării pentru propriii descendenţi. Această preocupare, având caracter universal, este considerată un lucru de la sine înţeles, dar, ca atare, ea nu pare a fi un fapt economic; o putem interpreta din punct de vedere biologic sau ideologic, dar nu avem temei de a o pune pe seama unui sistem economic particular sau a totalităţii sistemelor bazate pe motivul profitului.

Atât marxiştii, cât şi criticii marxismului au relevat că noţiunea de „progres ethnic” ca „sursă” a schimbărilor în sfera relaţiilor de producţie este îndoielnică şi înşelătoare. Maşina cu aburi nu a rezultat din diligenţa însăşi, ci din munca intelectuală a inventatorilor ei. îmbunătăţirea forţelor productive este, în mod evident, rezultatul muncii intelectuale, încât a-i atribui celei dintâi primatul faţă de relaţiile de producţie şi, prin intermediul lor, faţă de munca intelectuală este absurd, dacă luăm cuvintele în sensul lor literal.

Marxiştii ortodocşi, fireşte, replică la aceasta că progresul tehnic şi munca intelectuală care îl produce rezultă din „cerinţele” societăţii şi că inteligenţa creatoare care inventează instrumente mai perfecte este ea însăşi instrumentul unor situaţii sociale. Dar, chiar dacă ar fi aşa, tot nu ar însemna că „primatul” aparţine progresului tehnic; s-ar putea vorbi de o multiplicitate de legături între munca intelectuală şi mediul social, dar asta nu implică vreo teorie specific marxistă privind interdependenţa dintre diferitele aspecte ale vieţii sociale. De altfel, chiar şi ideea că societatea emite „cerinţe” de ameliorare a tehnologiei are o aplicabilitate limitată. E adevărat că progresul tehnic modern este, în linii mari, dictat de clare cerinţe sociale; dar Marx însuşi arată că, în formele economice precapitaliste, n-au existat stimulente în direcţia progresului tehnic, pentru că în ele producţia nu era subordonată creşterii valorii de schimb. Pe ce am putea sprijini, atunci, aserţiunea că progresul tehnic are loc „în mod necesar” şi că sistemul capitalist era inevitabil să apară? De ce n-ar fi putut societatea feudală să dureze la nesfârşit, într-o stare de stagnare tehnică? Marxiştii, îndeobşte, răspund la asta astfel: „Apariţia capitalismului e un fapt, ce rost are să vorbim la modul ipotetic?” Dar în felul acesta chestiunea nu este lămurită. Dacă, spunând despre capitalism că nu putea să nu apară, nu vor să spună mai mult decât că, în fapt, a apărut, avem de-a face cu un abuz de limbaj. Dacă vor să spună mai mult de atât, sugerând că e vorba de o „necesitate istorică”, atunci apariţia capitalismului nu dovedeşte că acesta a fost un fenomen istoric necesar decât dacă am accepta ideea că totul se întâmplă pentru că e necesar să se întâmple, o doctrina metafizică nedovedită pe care oricine vrea e liber s-o îmbrăţişeze, dar care nu contribuie în niciun fel la explicarea istoriei.

Considerat o teorie care explică toate schimbările istorice prin progresul tehnic şi toată civilizaţia prin lupta de clasă, marxismul e nesustenabil. Ca teorie care susţine interdependenţa între tehnologie, relaţiile de proprietate şi civilizaţie, este o

platitudine. Nu ar fi aşa dacă această interdependenţă ar putea fi exprimată în termeni cantitativi, astfel încât efectul diverselor forţe care acţionează asupra vieţii sociale să poată fi măsurat. Or, nu numai că nu avem niciun mijloc de a face acest lucru, dar nici nu ne putem măcar imagina cum ar putea fi reduse aceste forţe la o unică scară. În interpretarea evenimentelor trecute sau în predicţia celor viitoare, suntem nevoiţi să ne mulţumim cu vagi intuiţii ale simţului comun.

Toate acestea nu înseamnă însă că principiile formulate de Marx pentru cercetarea istorică ar fi goale de conţinut sau lipsite de semnificaţie. Dimpotrivă, el a afectat profund modul nostru de a înţelege istoria şi este greu de tăgăduit că, fără el, cercetările noastre ar fi mai puţin complete şi ar avea mai puţină acurateţe. Există, de pildă, o deosebire esenţială între a prezenta istoria creştinismului ca pe o luptă intelectuală în jurul dogmei şi a interpretărilor doctrinare şi a-l privi ca pe o manifestare a vieţii comunităţilor creştine supuse la tot felul de contingenţe istorice şi conflicte sociale din epocile succesive. Putem spune că, deşi Marx şi-a exprimat de multe ori ideile prin formule radicale şi inacceptabile, el a adus o uriaşă contribuţie printr-o schimbare radicală a stilului gândirii istorice. Una este însă să arăţi că istoria ideilor nu poate fi înţeleasă iară a privi ideile ca manifestări ale vieţii comunităţilor în care s-au ivit şi cu totul altceva să spui că toate ideile pe care le-a cunoscut istoria sunt instrumente ale luptei de clasă în sens marxian. Adevărul primei teze este universal recunoscut şi de aceea îl considerăm evident, dar ea a căpătat acest statut graţie gândirii lui Marx, inclusiv generalizărilor şi extrapolărilor sale pripite.

Lui Marx îi revine, dacă putem spune aşa, o parte de vină pentru circulaţia pe care au căpătat-o anumite idei simpliste şi vulgarizatoare în sprijinul cărora pot fi citate numeroase pasaje din lucrările sale. Dacă luăm *ad litteram* formularea că „istoria tuturor societăţilor de până acum este istoria luptelor de clasă”, putem interpreta într-adevăr marxismul în sensul că fiecare element din istoria

tuturor civilizaţiilor şi din orice sferă a acestora este un aspect al luptei de clasă. Marx însuşi, firește, când intra în detalii, nu împingea ipoteza sa la o extremă atât de absurdă. Fapt e că, totuşi, a plăsmuit anumite formule apte să dea culoare acestei interpretări simpliste. Era posibil ca din aceste formule să se infereze că oamenii se amăgeau ori de câte ori îşi închipuiau că erau îmboldiţi de altceva decât de interesele materiale ale clasei cu care se identificau, în mod conştient sau nu; că oamenii nu luptau niciodată „cu adevărat” pentru putere sau libertate de dragul acestora sau pentru patria lor ca atare, ci că toate aceste valori, aspiraţii şi idealuri nu erau decât travestiuri ale unor interese de clasă. Se mai putea infera, tot aşa, că organismele politice nu dezvoltau niciodată nişte interese independente de clasele pe care le „reprezentau” (în pofida remarcilor lui Marx despre birocraţie) şi că, dacă statul juca în aparenţă un rol autonom în conflictele sociale, această autonomie (după cum argumentase Marx în cazul lui Ludovic Bonaparte) era doar rezultatul unui echilibru momentan de forte în cadrul unei ascuţite lupte de clasă.

Unii istorici contemporani şi unii sociologi, ca de exemplu T.B. Bottomore, sugerează că marxismul trebuie tratat nu ca o teorie atotcuprinzătoare a istoriei, ci ca o metodă de cercetare. Marx însuşi nu ar fi fost de acord cu această limitare – el îşi privea teoria ca pe o explicaţie completă a istoriei universale, trecută şi prezentă –, dar ea este o încercare de a raţionaliza marxismul şi de a-l degaja de pretenţiile lui profetice şi universaliste. Numai că termenul „metodă” se cere şi el precizat prin limitare.

Materialismul istoric, conceput în mod suficient de lax pentru a fi la adăpost de obiecţiile menţionate adineauri, nu este o metodă în sensul propriu al cuvântului, adică un set de reguli care ar duce la acelaşi rezultat dacă ar fi aplicate indiferent de cine, în ocazii diferite, la acelaşi material. În acest sens, nu există în cercetarea istorică nicio metodă generală, cu excepţia, firește, a celei de identificare a surselor. Materialismul istoric, în sensul explicat

mai înainte, este prea vag şi general pentru a putea fi numit metodă; el este însă un valoros principiu euristic care îl îndeamnă pe cel ce studiază conflicte şi mişcări de orice fel – politice, sociale, intelectuale, religioase sau artistice – să pună în legătură observaţiile sale cu interese materiale, inclusiv cu cele ce derivă din lupta de clasă. O regulă de acest fel nu înseamnă că totul e, „până la urmă”, o chestiune de interes de clasă; ea nu tăgăduieşte rolul independent al tradiţiei, al ideilor sau al luptei pentru putere, importanţa condiţiilor geografice sau a cadrului biologic al existenţei umane. Ea evită dezbaterile sterile privitoare la ce înseamnă „determinare în ultimă instanţă”, dar ia în serios principiul lui Marx că viaţa spirituală şi intelectuală a oamenilor nu este autoconţinută şi total independentă, ci este şi o expresie a intereselor materiale. Dacă – să repetăm – lucrul acesta pare evident, lui Marx îi revine meritul de a-l fi făcut aşa.

De bună seamă, interpretarea pe care am oferit-o aici limitează considerabil valoarea marxismului ca instrument în explicarea trecutului. În cele ce urmează, îl vom examina ca instrument de predicţie a viitorului, iar în această privinţă, limitările sale se arată a fi, după toate probabilităţile, şi mai severe.

La o lectură atentă a scrierilor lui Marx, orice cercetător va sesiza că, potrivit viziunii sale asupra istoriei aşa cum el a cunoscut-o şi analizat-o, aceasta îşi derivă semnificaţia nu doar din ea însăşi, ci şi din viitorul care stă în faţa omenirii. Trecutul îl putem înţelege numai în lumina noii lumi a unităţii umane spre care tinde societatea noastră – acesta e punctul de vedere al Tinerilor Hegelieni, pe care Marx nu l-a abandonat niciodată. Marxismul, aşadar, nu poate fi acceptat fără viziunea viitorului comunist; despărţit de această viziune, el nu mai este marxism.

Se cuvine însă să vedem pe ce se sprijinea această profeţie. Roşa Luxemburg a fost cel dintâi marxist care a semnalat că Marx nu a specificat niciodată condiţiile care fac inevitabilă prăbuşirea capitalismului. Chiar dacă acceptăm susţinerea lui, că sistemul capitalist nu va fi niciodată în stare să preîntâmpine crizele de supraproducţie, analiza pe

care o face acestor crize şi urmărilor lor devastatoare nu dovedeşte că un asemenea sistem necontrolat de ajustare a producţiei la cererea de produse nu poate dăinui indefinit. Majoritatea marxiştilor au respins teoria Rosei Luxemburg potrivit căreia dăinuirea capitalismului depinde de existenţa pieţelor necapitaliste, pe care el le ruinează. Numai că nici sărăcia, nici producţia necontrolată, nici rata descrescătoare a profitului nu oferă temeiuri credinţei în „inevitabilitatea" prăbuşirii capitalismului şi, cu atât mai puţin, credinţei că rezultatul acestei prăbuşiri nu poate fi decât o societate socialistă ca aceea descrisă de Marx.

Pentru Marx, ce-i drept, prăbuşirea capitalismului şi împărăţia de o mie de ani a comunismului erau „necesare", dar într-un sens diferit de cel în care capitalismul, în viziunea sa, se dezvoltase din feudalism. Nimeni, pe vremea aceea, nu-şi fixase drept scop „instaurarea capitalismului". Existaseră negustori, care doreau, toţi, să vândă scump şi să cumpere ieftin. Navigatorii şi exploratorii cutreieraseră mările în căutare de aventuri şi de comori sau pentru a extinde dominaţia ţărilor lor peste noi teritorii. Mai apoi şi-au făcut apariţia industriaşii avizi de profituri. Fiecare dintre aceşti oameni îşi urmărise propriul interes, dar niciunul nu fusese cu gândul la „capitalism", sistem ce s-a înfiripat treptat, ca rezultat impersonal al milioanelor de eforturi şi aspiraţii individuale, un proces „obiectiv", în care conştiinţa umană nu era implicată decât într-o formă „mistificată". Necesitatea socialismului însă, aşa cum o vedea Marx, era de un gen diferit. Socialismul nu putea fi adus pe lume decât de nişte oameni care ştiau ce fac; realizarea acestei „necesităţi istorice" depindea de conştientizarea de către proletariat a rolului său în procesul productiv şi a misiunii sale istorice. În acest unic caz privilegiat, necesitatea urma să îmbrace forma acţiunii conştiente; subiectul şi obiectul schimbării istorice erau unul şi acelaşi, iar înţelegerea societăţii era ea însăsi mişcarea revoluţionară a acesteia.

Deşi conştiinţa revoluţionară a proletariatului era identică cu mişcarea lui revoluţionară, ea se ivea în mod necesar din dezvoltarea societăţii capitaliste. Misiunea istorică a proletariatului nu putea fî înfăptuită decât dacă era una pe deplin conştientă şi urma o cale diferită de cea a conchistadorilor capitalismului[5]; dar această conştiinţă era un rezultat inevitabil al procesului istoric.

Marx nutrea convingerea că proletariatul era destinat de către istorie să instaureze o nouă orânduire, nedivizată în clase, dar această convingere nu se sprijinea pe niciun argument. Nu era vorba de a sesiza faptul că proletariatul va continua să lupte pentru a-şi promova interesele împotriva patronilor. Conştientizarea unui conflict între interese opuse nu era, în viziunea lui Marx, acelaşi lucru cu conştiinţa revoluţionară, aceasta din urmă presupunând convingerea că între cele două clase există o opoziţie fundamentală şi la scară mondială şi că acest conflict putea şi urma cu necesitate să fie rezolvat printr-o revoluţie proletară mondială. Proletariatul era o clasă „universală”, dar nu numai în felul în care fusese burghezia pe vremea când interesele ei se suprapuneau cu nevoile de „progres” (orice va fi însemnând acest cuvânt), ci şi pentru că el restabilea universalitatea speciei umane; el era menit să împlinească destinul omenirii şi să pună capăt „preistoriei” prin înlăturarea sursei antagonismelor sociale. El era o clasă universală şi în sensul că avea să elibereze omenirea de mistificarea ideologică, făcând ca relaţiile sociale să devină transparente pentru toţi; el urma să pună capăt dualităţii care a dominat în lucrurile omeneşti de la începutul timpului, dintre conştiinţa morală neputincioasă şi mersul necontrolat, insondabil al istoriei „obiective”.

Convingerea lui Marx că proletariatul va dezvolta o conştiinţă revoluţionară în acest sens nu a fost o opinie ştiinţifică, ci o profeţie gratuită. Odată ajuns, prin deducţie filosofică, la teoria sa privind misiunea istorică a proletariatului, el a căutat ulterior dovezi empirice în sprijinul ei. Cea dintâi premisă a fost credinţa sa că se va produce cu necesitate o tot mai

netă polarizare a claselor din societatea vremii sale. Această credinţă era, cel puţin, susceptibilă de verificare; în fapt, ea s-a dovedit neadevărată, dar, chiar dacă nu ar fi fost aşa, este greu de văzut în ce fel dovedea ea inevitabilitatea unei revoluţii mondiale socialiste. O atare concluzie nu decurge nici din faptul că proletariatul este agentul producţiei şi că dezumanizarea sa este extremă, deoarece în niciuna dintre aceste privinţe el nu diferă de sclavii din Antichitate. După cum au relevat adesea criticii lui Marx, chiar şi dacă ar fi adevărat că degradarea socială a clasei muncitoare se amplifică în mod necesar, perspectivele unei revoluţii mondiale socialiste nu ar fi cu nimic mai luminoase. Putea o clasă tînută în stare de ignoranţă şi debilitate, umilită, incultă şi condamnată la muncă epuizantă, să găsească în sine vigoarea de a înfăptui o revoluţie universală şi de a reda omenirii umanitatea ei? Cu atât mai puţin – după cum Marx însuşi scrisese – proletariatul putea spera în victorie numai pentru că avea de partea sa dreptatea, asta în cazul în care, din istoria trecută, se puteau degaja cât de cât învăţăminte pentru viitor.

În fapt, Marx nu a crezut că revoluţia proletară avea să fie rezultatul sărăciei şi nici nu a împărtăşit vreodată ideea că o ameliorare a situaţiei muncitorilor ar afecta tendinţa lor revoluţionară „naturală”. Nici marxiştii ortodocşi de mai târziu nu au acceptat această idee, deşi unii dintre ei au vorbit dispreţuitor despre „aristocraţia muncitorească”, ajunsă, graţie salariilor mai mari şi siguranţei sporite a zilei de mâine, sub influenţa ideologică a burgheziei, ceea ce, conform teoriei, n-ar fi trebuit să se întâmple.

Chiar dacă cele două premise ale lui Marx susceptibile de testare – că societatea se va apropia din ce în ce mai mult de modelul biclasial şi că soarta proletariatului nu se putea cu adevărat ameliora – ar fi fost susţinute de fapte, aceasta nu ar fi fost totuşi o dovadă că, în virtutea poziţiei sale în societate, clasa muncitoare dobândeşte în mod necesar o conştiinţă revoluţionară; ar fi furnizat însă temeiuri credinţei că printre proletari mocneşte necontenit o stare de

nemulţumire care ar putea duce la răsturnarea sistemului de proprietate existent. Lipsind cei doi factori în chestiune, profeţia lui Marx era lipsită de un temei solid, ceea ce, însă, nu înseamnă că ea nu a avut efecte sociale. Totuşi, succesul mişcărilor politice care invocau doctrina lui Marx, indiferent dacă şi în ce măsură ele au deformat-o pe parcurs, nu dovedeşte adevărul acestei doctrine, la fel cum triumful creştinismului în lumea antică, prezis de propriii profeţi, nu dovedea adevărul doctrinei trinităţii, ci, cel mult, arăta că religia creştină s-a vădit capabilă să dea o expresie articulată aspiraţiilor unor segmente importante ale societăţii. Nu-i nevoie să demonstrăm că marxismul a avut un efect puternic asupra mişcării muncitoreşti, dar aceasta nu înseamnă că el este adevărat în sens ştiinţific. Nu avem nicio confirmare empirică a predicţiilor sale de vreme ce niciodată n-a avut loc o revoluţie proletară de felul celei descrise de Marx, provocată de condiţiile presupuse în teoria sa: „contradicţia" dintre forţele productive şi relaţiile de producţie, incapacitatea capitalismului de a dezvolta tehnologia etc.

Insă, chiar şi presupunând că, din raţiuni economice, capitalismul nu poate dăinui indefinit, tot nu ar decurge că el va fi cu necesitate înlocuit de un socialism marxian. în locul acestuia ar putea avea loc, bunăoară, o prăbuşire generală a civilizaţiei (iar alternativa „socialism sau barbarie" sugerează că nici Marx nu a crezut tot timpul în necesitatea istorică a socialismului), o formă de capitalism stagnantă din punct de vedere tehnologic sau vreun alt tip de societate, care să nu depindă de progresul tehnic continuu, dar nici să nu fie socialistă. Argumentul lui Marx potrivit căruia capitalismul este sortit pieirii deoarece şi-a pierdut sau îşi va pierde curând capacitatea de ameliorare tehnologică conţine două presupoziţii: că progresul tehnic trebuie neapărat să continue şi că agentul acestui progres este clasa muncitoare. Ambele aceste presupoziţii sunt improbabile. Prima este o simplă extrapolare a faptului istoric (care nu este totuna cu o lege), că, în cuprinsul unor lungi perioade, oamenii

au continuat să perfecţioneze instrumentele de producţie; nu există însă nicio certitudine că vor continua să o facă la nesfârşit şi fapt e că au existat în istorie şi perioade de stagnare şi de regres. Cât priveşte cea de a doua presupoziţie, evident că în societatea capitalistă clasa muncitoare nu este exponentul vreunei forme superioare de tehnologie. Supoziţia ar trebui, aşadar, să fie că socialismul îşi va datora succesul unui grad superior de productivitate a muncii, cu neputinţă de atins în capitalism, teză pe care rezultatele socialismului nu prea o susţin şi care nu poate fi dedusă din nimic ce ţine de capitalism. Una peste alta, mecanismul unei revoluţii bazate pe aceste premise este greu de imaginat.

Ideea că cei o jumătate de milion de ani de viaţă umană pe pământ şi cei cinci mii de ani de istorie consemnată în scris vor culmina deodată într-un final fericit este expresia unei speranţe. Cei ce nutresc această speranţă nu se află într-o postură intelectuală mai bună decât ceilalţi. Credinţa lui Marx în „sfârşitul preistoriei” nu este o teorie produsă de un om de ştiinţă, ci o exortaţie de profet. Cu totul altceva sunt efectele ei sociale, de care rămâne să ne ocupăm ceva mai încolo.

DIALECTICA NATURII

1.Abordarea scientistă

în anii 1860, viaţa intelectuală europeană intra într-o nouă etapă, Lothar Meyer, Helmholz şi Schwann fiind urmaţi de Darwin, Virchow, Herbert Spencer şi T.H. Hnxlcy. Ştiinţele naturii ajunseseră într-un punct în care o concepţie unitară despre univers părea a se impune ca un fapt de netăgăduit. Principiul conservării energiei şi legile ce guvernează transformările ei păreau apte de a oferi o explicaţie completă a multiplelor fenomene naturale. Studierea structurii celulare a organismelor alimenta speranţa descoperirii unui unic sistem de legi aplicabile tuturor fenomenelor organice de bază. Teoria evoluţiei furniza o schemă istorică generală a dezvoltării fiinţelor vii, inclusiv a omului cu atributele lui specific umane. Studiile lui Fechner deschideau calea măsurării cantitative a fenomenelor psihice, care, până atunci, se dovediseră cel mai anevoie de investigat. Părea foarte aproape ziua în care unitatea naturii, ascunsă în spatele abundentei şi haoticei sale diversităţi, urma să se etaleze în faţa privirii umane. Cultul ştiinţei devenise universal; speculaţia metafizică părea condamnată la dispariţie. Se impunea concluzia că metodele fizicii sunt aplicabile în toate ramurile cunoaşterii, inclusiv în ştiinţele sociale.

Engels[3], care[5] urmărea cu entuziasm progresul ştiinţelor naturii, împărtăşea speranţa că zorii unei noi *mathesis universalis* erau aproape. Familiarizat în tinereţe cu scrierile lui Hegel, el n-a încetat

niciodată să-l admire şi să-l stimeze pe marele maestru al dialecticii, dar credea totodată că miezul raţional şi valoarea speculaţiilor acestuia vor ieşi în evidenţă prin dezvoltarea ştiinţei experimentale, care, prin fiecare nouă etapă a sa, invita spiritele la o înţelegere dialectică a naturii. Interpretarea filosofică a noilor descoperiri făcea însă necesară examinarea teoretică a eşecului vechilor metode, în special al punctului de vedere mecanist care dominase investigaţia ştiinţifică începând din secolul al XVII-lea, dar acum ajunsese anacronic. începând încă de la primele sale scrieri, Engels s-a străduit să păstreze cea mai strictă legătură cu putinţă între conceptele teoretice şi datele empirice. Această preocupare a sa rezultă limpede din lucrările sale de expunere şi popularizare a ideilor lui Marx, care a fost preocupat mai mult de coerenta teoretică a doctrinei sale decât de legătura ei cu datele experienţei.

Nu este surprinzător că Engels s-a molipsit de entuziasmul scientist al epocii sale şi a căutat să construiască o imagine a lumii în care aceleaşi metode de bază să fie aplicate în ştiinţele fizice şi în cele sociale, acestea din urmă fiind considerate o prelungire firească a celor dintâi. în căutarea unităţii dintre metodă şi conţinut şi a unor concepte în măsură să lege, în manieră darwiniană, istoria umană de istoria naturală, Engels era apropiat de gânditorii pozitivişti din vremea sa. Totuşi, el nu preconiza ca această unitate să fie realizată prin reducerea întregii cunoaşteri la scheme mecaniste (aşa cum faceau numeroşi fizicieni, de pilda, Gustav Kirchhoff), ci prin descoperirea de legi dialectice aplicabile deopotrivă pe cele două tărâmuri de cercetare. Aceasta se vede în cele mai importante trei lucrări ale sale scrise între 1875 şi 1886: *Anti-Dühring, Ludwig Feuerbach* şi *Dialectica naturii.* Aceasta din urmă, o colecţie neterminată de scurte eseuri şi note, a fost începută în vederea unei polemici cu Ludwig Büchner, al cărui materialism mecanist a fost socotit de Engels un bun prilej polemic pentru formularea unui nou materialism,

dialectic; ulterior, însă, ea a trecut dincolo de intenţia sa polemică. Toate aceste trei lucrări, spre deosebire de cele ale lui Marx, se ocupă de chestiuni considerate în mod tradiţional ca aparţinând filosofici şi ele trasează cadrul unui stereotip doctrinal care, sub numele de materialism dialectic, avea mai apoi să fie considerat „ontologia şi gnoseologia marxiste”. începând de la Plehanov, a devenit din ce în ce mai răspândită definirea marxismului drept o doctrină alcătuită din ideile filosofice ale lui Engels, teoria economică din *Capitalul* şi principiile socialismului ştiinţific. Pe parcursul câtorva decenii s-au purtat dispute în jurul întrebării dacă acestea trei formează un tot coerent şi, în particular, dacă dialectica naturii a lui Engels se împacă sau nu bine cu baza filosofică a operei lui Marx.

2. Materialism şi idealism. Amurgulfilosofiei În viziunea lui Engels, care a moştenit acest punct de vedere de la Leibniz, Fichte şi Feuerbach, opoziţia dintre materialism şi idealism a fost pivotul în jurul căruia s-a mişcat mereu gândirea filosofică. Idealişti erau cei care susţineau că spiritul (sub chipul unui creator divin sau sub cel al Ideii hegeliene) a existat anterior naturii, pe când materialiştii susţineau contrariul. Subiectivismul berkeleyan, potrivit căruia fiinţarea constă în a fi perceput, se plasează, firește, de partea idealistă a dihotomiei.

Deşi disputa dintre aceste două viziuni străbate întreaga istorie a filosofici, ea nu s-a manifestat la fel în toate perioadele ei. Au fost epoci, precum Evul Mediu creştin, în care civilizaţia nu a cunoscut nicio concepţie materialistă în sens strict. Dar chiar şi în controversele fundamentale din acea epocă putem detecta ceva înrudit cu materialismul în concepţia nominalistă despre universale (în latină, *universatia),* care vădeşte un anumit interes pentru natura fizică şi pentru concret. Au existat în istoria filosofiei şi multe doctrine care au încercat să găsească un compromis sau o cale de mijloc între cele două principale orientări, oricât ar fi ele de ireconciliabile. Este însă dificil de distins două curente principale

care să exprime opiniile adverse respective în toată puritatea lor şi care să acopere întreaga istorie a gândirii filosofice. Cu toate acestea, găsim întotdeauna câte două tendinţe aflate în conflict, dintre care una este mai apropiată de punctul de vedere materialist sau cuprinde mai multe dintre elementele care, de obicei, însoţesc materialismul în forma lui pură. Faptul că în istoria filosofiei se întâlnesc mai frecvent tendinţe idealiste sau spiritualiste se datorează, ne spune Engels, diviziunii dintre munca fizică şi cea intelectuală, autonomiei dobândite astfel de îndeletnicirile intelectuale şi existentei unei clase de ideologi de profesie care, în mod firesc, tind să acorde primatul spiritului, şi nu materiei.

Cum se poate defini mai precis viziunea materialistă? Având în vedere că, potrivit susţinerii lui Engels, opoziţia esenţială în filosofie este cea dintre natură şi spirit, s-ar părea că cele două viziuni opuse exprimă un fel de dualitate, astfel încât, deşi materialiştii privesc spiritul ca fiind genetic secundar în raport cu natura, ei sunt nevoiţi să-l considere ceva separat şi diferit de ea. Engels, însă, nu vede aşa lucrurile. El consideră că opoziţia dintre natură şi spirit nu este una între două substanţe diferite aflate într-o relaţie genetică particular; conştiinţa nu este un lucru în sine, ci un atribut al anumitor obiecte materiale (corpurile umane) organizate într-un anumit fel, un proces care are loc în ele. Punctul său de vedere este, aşadar, unul monist, care respinge credinţa în vreo formă de existenţă care să nu poată fi numită materială.

Dar, pentru a defini materialismul, trebuie, în primul rând, să definim materia. În unele pasaje din scrierile sale, Engels pare să adopte o viziune pur scientistă sau fenomenálistă, dispensându-se cu totul de categoria de substanţă. El spune, de pildă:

> Concepţia materialista asupra naturii nu înseamnă altceva decât simpla concepere a naturii aşa cum se prezintă, iară niciun adaos străin. *{Dialectica naturii,* „Din istoria ştiinţei”)

Şi în alt loc:

> Materia, ca atare, este o pură creaţie a gândirii şi o abstracţie. Noi facem abstracţie de deosebirile calitative ale lucrurilor atunci când le înglobăm, ca având o existenţă corporală, în noţiunea de „materie”. Materia, ca atare, spre deosebire de materiile determinate existente, nu este, prin urmare, ceva care există senzorial. *{Dialectica naturii,* „Forme de mişcare ale materiei”)

De aici ar decurge că materialismul, aşa cum îl înţelege Engels, nu este o ontologie în accepţiunea curentă, ci un scientism antifilosofic care se dispensează de a pune întrebări privitoare la „substanţă” şi se mulţumeşte cu faptele nude ale ştiinţelor naturii purificate de orice adaosuri speculative.

Dintr-o astfel de perspectivă, orice filosofic este idealism, o înfrumuseţare imaginativă a cunoaşterii ştiinţifice; şi, consecvent unei atare viziuni, Engels profetizează crepusculul şi extincţia fîlosofiei.

> Dacă deducem schematica lumii nu din mintea noastră, ci numai prin intermediul minţii, din lumea reală, dacă deducem principiile existenţei din ceea ce există, nu avem nevoie de filosofie, ci de cunoştinţe pozitive despre lume şi despre ceea ce se întâmplă în ea; iar ceea ce rezultă nu este, la rândul său, filosofie, ci ştiinţă pozitivă. *(Anti-Dühring,* I, 3)

Cu Hegel, în genere, filosofîa se încheie: pe de o parte, pentru că în sistemul său el sintetizează în mod riguros întreaga ei dezvoltare, iar pe de altă parte, pentru că el ne arată, chiar dacă în mod inconştient, calea care duce din acest labirint al sistemelor spre cunoaşterea adevărată şi pozitivă a lumii. *{Ludwig Fetterbach şi sfârşitulfilosofici clasice germane,* I)

Materialismul modern... nu mai este filosofie, ci o simplă concepţie despre lume [*Weltanschauungfi* care nu trebuie să se confirme şi să se manifeste ca o „ştiinţă a ştiinţelor” aparte, ci chiar în ştiinţele reale. Aici,

filosofia este „suprimată"[1], adică „depăşită şi păstrată în acelaşi timp”, depăşită ca formă şi păstrată în ceea ce priveşte conţinutul său real. *{Anti- Dühring,* I, XII)

Din moment ce în faţa fiecărei ştiinţe în parte se ridică necesitatea de a se edifica asupra poziţiei ei în conexiunea generală a lucrurilor şi a cunoştinţelor despre lucruri, orice ştiinţă specială despre această conexiune generala este de prisos. Ceea ce rămâne ca element de sine stătător din toată filosofia de până acum este ştiinţa gândirii şi a legilor ei: logica

formală şi dialectica. Restul intră în ştiinţa pozitivă a naturii şi a istoriei. *{Idem,* Introducere.)

Engels, aşadar, priveşte filosofia fie ca pe o descriere pur speculativă a lumii, fie ca pe o încercare de sesizare a conexiunilor generale dintre fenomene mai presus şi dincolo de cele stabilite de studiul ştiinţific al naturii. Filosofia, în acest al doilea sens, urmează să dispară, nelăsând în urmă altceva decât o metodă de gândire care are în comun cu „fosta filosofie" doar faptul că, în mod tradiţional, a fost considerată parte a ei, deşi nu partea cea mai esenţială. Modul de exprimare al lui Engels nu este cu totul inechivoc, dar vederile sale concorda în linii mari cu pozitivismul, care era atât de răspândit în vremea sa şi care considera filosofia un secundant superfluu al ştiinţelor particulare; curând, din ea nu va mai rămâne nimic cu excepţia regulilor gândirii, adică a logicii în sens larg. Se impune, totuşi, să mai observăm ceva. în timp ce, în pasajele adineauri citate, prin „dialectică" Engels înţelege doar legile gândirii, în alte locuri el desemnează prin acest cuvânt un sistem cuprinzător şi legitim de cunoştinţe generale privitoare la cele mai generale legi ale naturii care au ca exemplificare particulară procesele noastre de gândire. În acest sens, el este mult mai puţin antifîlosofic decât ni se înfăţişa la început. S-ar părea că, potrivit acestui al doilea înţeles, filosofia este ştiinţa celor mai generale legi ale naturii; concluziile ei derivă logic din datele furnizate de ştiinţele „pozitive", deşi poate că nu au fost formulate de niciuna dintre acestea.

Scrierile lui Engels susţin alternativ când o viziune mai necruţătoare despre filosofie, când una mai tolerantă; dar chiar şi aceasta din urma era consonantă cu pozitivismul din vremea sa, care nu voia să abandoneze cu totul filosofia, ci doar să o reducă la ceea ce putea fi dedus din ştiinţele naturii. În oricare dintre cele două atitudini faţă de filosofie, materialismul nu este o ontologie, ci o metodă care interzice adăugarea de speculaţii la cunoaşterea pozitivă. Cu toate acestea, Engels foloseşte termenul „materie" pentru a desemna fie totalitatea entităţilor

fizice, fie ceea ce rămâne din lucruri dacă sunt dezbrăcate de orice diferenţiere

calitativă. „Adevărata unitate a lumii rezidă în materialitatea ei.” *(Anti'Dühring,* I, 4); adică tot ce există este lumea fizică perceptibilă prin simţuri; nu există niciun fel de Natură invizibilă sau vreun fel de arierplan al lumii, de un gen diferit de realităţile pe care le observă omul de ştiinţă. Engels nu discută dacă materialismul, în sens pur metodologic sau fenomenálist, este identic cu concepţia că lumea este o unitate materială şi nici dacă această concepţie este totuna cu teza primatului materiei faţă de spirit. El oscilează între un fenomenalism scientist neîmpovărat de categorii metafizice şi un materialism substanţialist potrivit căruia există o unică formă originară a Fiinţei, care se manifestă în diversitatea evenimentelor lumii empirice. Materia, care este această Fiinţă originară, are drept caracteristică permanentă şi esenţială „mişcarea”, inclusiv schimbarea în toate modalităţile ei; pentru că, altminteri, sursa schimbării ar trebui căutata în afara materiei, în ceva de genul „primului impuls” *(primum mobile)* al deistilor. Mişcarea este modul de existentă al materiei, fiind necreată şi indestructibilă ca materia însăsi.

3. Spaţiul şi timpul

Pe lângă mişcare, materia posedă ca atribute inseparabile spaţiul şi timpul. Teoriile care pe vremea lui Engels explicau laolaltă spaţiul şi timpul, neluând în considerare aspectul psihologic al timpului, erau, în linii mari, de trei tipuri: 1) spaţiul şi timpul sunt autonome şi independente de corpurile fizice. Spaţiul este conţinătorul corpurilor, dar poate exista şi spaţiu vid având aceleaşi proprietăţi ca spaţiul fizic; timpul este conţinătorul evenimentelor, dar ar putea să existe timp şi dacă nu s-ar petrece nimic. Aceasta este doctrina lui Newton; 2) spaţiul şi timpul sunt forme subiective, *a priori* (Kant): îşi au originea în cunoaştere, dar nu pot fi derivate din experienţă; ele sunt condiţii transcendentale ale experienţei, anterioare oricărei cunoaşteri factuale posibile; 3) spaţiul şi timpul sunt subiective şi empirice (Berkeley, Hume); ele sunt moduri de

ordonare a experienţei *expost.* adică de combinare a datelor empirice în aşa fel încât spiritul sa poată opera cu ele mai eficient. Engels nu împărtăşeşte niciuna dintre aceste concepţii; el consideră ca spaţiul şi timpul sunt „forme fundamentale ale existenţei” şi, ca atare, sunt obiective (contrar lui Hume şi Kant), dar (contrar lui Newton) sunt proprietăţi inseparabile ale corpurilor şi evenimentelor materiale. Strict vorbind, de aici rezultă că nu există timp în sine, ci doar relaţii de succesiune (înainte şi după), ideea de timp fiind o abstracţie de ordinul al doilea scoasa din acestea; similar, nu există spaţiu ca atare, ci doar relaţii de distanţă, direcţie şi mărime. Engels nu spune asta explicit, dar se pare că aşa gândea.

> Ambele aceste forme de existenţă ale materiei nu sunt nimic fără materie, nu sunt decât reprezentări goale, abstracţii care există numai în capul nostru. *[Dialectica naturii,* „Logica dialectică şi teoria cunoaşterii”)

Infinitatea temporală şi spaţială a universului este o consecinţă a doctrinei că materia este necreată şi indestructibilă.
[1]

4. Variabilitatea naturii

Aşadar, nu există nimic în afară de corpuri materiale în continuă schimbare şi diferenţiere. Engels scrie, ce-i drept, că „lumea nu trebuie concepută ca un complex de lucruri definitive, ci ca un complex de procese în care lucrurile, aparent stabile, precum şi reflectarea lor ideală în mintea noastră, conceptele, parcurg o neîntreruptă transformare în cadrul devenirii şi al pieirii...” *{Ludwig Feuerbach...,* IV). Aceste spuse nu trebuie luate însă în sens literal, în maniera unor teorii recente, potrivit cărora primordiale sunt evenimentele, iar lucrurile sunt condensări momentane ale acestora, pentru că, în alt loc, Engels defineşte materia drept „totalitatea substanţelor din care s-a creat prin abstracţie această noţiune [de materie] „ *{Dialectica naturii,* „Logica dialectică şi teoria cunoaşterii”). Ceea ce urmăreşte el caracterizând natura ca pe un complex

de procese, şi nu de lucruri, este să pună accentul pe veşnica mutabilitate şi instabilitate a lumii materiale.

Principiul schimbării permanente este un laitmotiv al gândirii dialectice. În viziunea lui Engels, cel mai mare merit al lui Hegel este acela de a fi evidenţiat că fiecare formă a Fiinţei trece într-o alta şi că numai universul ca întreg nu este supus legii naşterii, schimbării şi pieirii. Primii oameni de ştiinţă moderni, precum Copernic, Kepler, Descartes, Newton şi Linné, erau dominaţi de credinţa în imuabilitatea proceselor şi clasificărilor naturale de bază, atât a celor privitoare la cer, cât şi a celor ce ţin de structura pământului şi a fiinţelor organice. Această viziune a fost revoluţionată de succesorii lor, începând cu teoria astronomică a lui Kant, rafinată de Laplace, cu descoperirile lui Lyell în geologie, ale lui J.R. Meyer şi Joule în fizică, ale lui Dalton în chimie, ale lui Lamarck şi Darwin în biologie, care demonstrau toate variabilitatea perpetuă a naturii şi imposibilitatea unor clasificări nete şi definitive. Fiecare fragment observabil al

realităţii s-a dovedit a nu fi decât o etapă a unei dezvoltări continue; toate categoriile erau aproximative; s-au descoperit din ce în ce mai multe forme intermediare şi tranziţionale. S-a ajuns la concluzia că şi omul însusi este produsul variaţiilor naturale şi că toate facultăţile lui multilaterale sunt continuări ale unor forte generate de Natura însăşi. Munca a fost cea care l-a ridicat pe om deasupra celorlalte vieţuitoare şi prin ea s-au dezvoltat acele trăsături de inteligenţă şi sensibilitate care constituie, pe drept cuvânt, titlurile sale de mândrie; munca manuală a fost motorul dezvoltării mentale. Observarea necontenitei schimbări ne face să conştientizăm că omul, asemenea Pământului şi întregului sistem solar, este sortit să dispară; dar legea conform căreia materia dă naştere neîncetat unor forme superioare de existenţă ne asigură că aceste forme la care noi participăm – reflectarea conştientă şi organizarea socială – vor reapărea în vreun alt loc din univers, urmând ca, după o vreme, să dispară iar.

5. Multitudinea formelor schimbării

Dialectica naturii nu se reduce însă la teza permanenţei schimbării. Principala deosebire dintre concepţia metafizică şi cea dialectică rezidă în faptul că aceasta din urmă recunoaşte că schimbarea îmbracă o multitudine de forme. Filosofia mecanicistă a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, transmisă unor materialişti germani din secolul al XIX-lea, precum Vogt, Büchner şi Moleschott, susţinea că tot ce se petrece în lume nu este altceva decât mişcare mecanică, adică deplasare de particule materiale, şi că toate diferenţierile calitative din natură sunt subiective sau doar aparente. De aici, ei trăgeau concluzia ca toate ramurile cunoaşterii trebuie să se modeleze după mecanică, deoarece procesele pe care ele le studiază se vor dovedi a fi cazuri particulare ale mişcării mecanice, supuse legilor care guvernează mişcarea corpurilor în spaţiu. Engels era departe de a împărtăşi această poziţie, fie şi numai ca pe un ideal final. El considera că diferenţierea calitativă a formelor schimbării este un fenomen real şi că formele superioare sau mai complexe nu puteau fi reduse la cele inferioare. Superiorul se şi defineşte, în fapt, drept ceea ce presupune inferiorul, dar nu este presupus de acesta. Fenomenele chimice sunt, în acest sens, superioare celor mecanice, iar cele din lumea organică le sunt superioare amândurora; tot aşa, există o evoluţie de la fenomenele biologice la cele psihice şi la procesele sociale. În lume există, aşadar, o multiplicitate de forme de mişcare sau schimbare, căreia îi corespunde o ierarhie a ştiinţelor. Formele diferă între ele calitativ, fiecare dintre ele presupunându- le pe cele inferioare, care, însă, nu le epuizează.

Totuşi, această omniprezentă ierarhie şi ireductibilitate nu sunt explicate de Engels într-un mod lipsit de orice ambiguitate. Atunci când distinge variatele forme ale mişcării (procese mecanice, mişcare moleculară, fenomene chimice, biologice, psihice şi sociale, pe scara ascendentă creionată de Comte), el nu spune clar în ce constă ireductibilitatea lor. înseamnă că legile formelor

superioare nu pot fi deduse logic din cele ale formelor inferioare (de pildă, legile istoriei sociale din cele ale chimiei) sau nu sunt echivalente cu acestea? Ori este vorba de o ireductibilitate ontologică, în sensul că în procesele „superioare” există ceva ce nu este mişcare mecanică şi nu poate fi explicat cauzal prin acestea? Prima dintre aceste interpretări este mai slabă, deoarece nu exclude ipoteza că procesele superioare nu sunt decât procese mecanice care se produc statistic într-un mod particular; la nivel ontologic, mişcarea mecanică ar fi atunci singura formă a schimbării, dar ştiinţa s-ar mulţumi, pentru scopuri observaţionale, cu legi statistice privitoare la manifestarea lor în condiţii particulare. Cea de-a doua interpretare exclude această ipoteză, numai că nu este imediat clar de unde provine ireductibilitatea dacă punctul de pornire îl constituie un substrat material omogen al tuturor proceselor fără excepţie.

Oricum s-ar răspunde la aceste întrebări, este clar că Engels nu consideră natura ca fiind uniformă în toate schimbările ei şi nu

reduce multiplicitatea la un unic model; diversitatea este reală, nu doar subiectivă sau datorată insuficienţei temporare a cunoaşterii noastre. Genetic, toate formele superioare derivă din cele inferioare (iar istoria ştiinţei reflectă, într-o anumită măsură, această ordine) şi le sunt, într-un anumit sens, inerente; cu alte cuvinte, materia tinde, prin chiar natura ei, să dezvolte forme superioare ale Fiinţei în modul observabil pe pământ. Engels nu explică, însă, în ce fel formele superioare sunt conţinute potenţial în atributele elementare ale materiei.

6. Cauzalitate şi întâmplare

Concepţia potrivit căreia diversitatea naturii este reală face posibilă conceperea problemei cauzalităţii altfel decât o concepe materialismul mecanicist. Acesta din urmă, în forma lui clasică, reducea determinismul la principiul că orice eveniment este

condiţionat în fiecare detaliu al său de totalitatea împrejurărilor, din momentul în care se produce. Daca spunem despre ceva că este întâmplător, prin aceasta nu putem înţelege decât ca nu-i cunoaştem cauza; categoria de contingenţă este una subiectivă. O inteligenţă perfectă, sugera Laplace, ar putea da o descriere completă şi exactă a universului la orice moment, trecut sau viitor, dacă ar cunoaşte exact parametrii mecanici (poziţia şi impulsul) fiecărei particule în momentul de faţă sau în oricare altul. Nu există fenomene nedeterminate şi, în particular, liber- arbitru decât într-un sens pur subiectiv şi eronat al cuvântului „libertate”. Această formă de determinism, reprezentată în filosofîa modernă de către Descartes (în ceea ce priveşte lumea materială), Spinoza şi Hobbes, a avut numeroşi adepţi printre mecanicistii secolului al XlX-lea.

Engels, însă, vedea lucrurile altfel. El credea în cauzalitatea universală în sensul că respingea posibilitatea unor fenomene fără cauză, precum şi existenţa finalităţii în natură, concepute ca realizare a unor intenţii conştiente; aceasta ar fi contravenit materialismului, deoarece ar fi presupus primatul spiritului faţă de materie. Formula generală a determinismului universal o considera însă total sterilă din punct de vedere ştiinţific. Dacă spunem că într-o păstaie sunt cinci boabe, şi nu şase, că lungimea cozii unui anumit câine este de cinci toii şi nu mai multi sau mai

puţini sau că o anumită floare a fost fertilizată de o anumită albină într-un anumit moment etc. şi că toate aceste fapte au fost determinate de starea particulelor în nebuloasa primitivă din care a luat naştere sistemul solar, facem un enunţ nefolositor stiintei şi, departe de a alunga hazardul din natură, îl universalizăm. Explicaţiile de această factură nu ne duc cu niciun pas înainte: ele nu ne permit să facem vreo predicţie şi nu ne ameliorează în niciun fel cunoaşterea. Menirea stiintei este de a formula lc<n care

acţionează în domenii particulare, astfel încât să putem înţelege, prevedea şi influenţa fenomenele. Micile diferenţieri sunt efectul unui număr infinit de

reacţii şi ar putea fi considerate accidentale; ştiinţa însă nu de ele se ocupă, ci de legile generale ce pot fi recunoscute în masa abaterilor.

> În natură, unde, de asemenea, s-ar părea că domneşte întâmplarea, au fost dovedite demult, în fiecare domeniu în parte, necesitatea imanentă şi legitatea care se impun, care au forma acestei întâmplări. Iar ceea ce este valabil pentru natură este valabil şi pentru societate. *{Originea familiei...,* IX) ’

Engels nu a formulat cu precizie ideea de întâmplare, dar gândul exprimat în pasajul citat pare a fi că, prin ea, nu se înţelege un eveniment a cărui cauză o ignorăm (cum considerau mecaniciştii), nici unul lipsit de cauze (ca la indeterminişti). Dacă un fenomen este contingent, el este aşa în mod obiectiv, dar relativ. Fenomenele care fac parte din serii de evenimente supuse unei anumite regularităţi sunt, în mod inevitabil, perturbate de evenimente care aparţin unui alt tip de regularitate, adică unei alte forme de mişcare. Aceste perturbări sunt numite accidente, dar nu prin ele însele, ci din punctul de vedere al proceselor cărora le aparţin evenimentele antecedente. Un cataclism cosmic care ar nimici complet viaţa de pe Pământ ar fi accidental în raport cu legile evoluţiei organice, care, pentru a spune aşa, nu prevesteau un asemenea eveniment, dar nu ar fi prin el însuşi necondiţionat. Un fapt izolat, cum este prezenţa a cinci boabe de mazăre într-o păstaie, este rezultatul a numeroase împrejurări de detaliu care nu sunt şi nici nu pot fi investigate, inclusiv starea atmosferică, umiditatea solului etc. Toate acestea se combină în producerea unui fapt particular, care, prin urmare, nu este determinat exclusiv de legi botanice, cum ar fi aceea că dintr-o anumită sămânţă creşte un fir de mazăre, şi nu un pin. Un enunţ general, cum că fiecare detaliu al fiecărui proces este guvernat de o necesitate strictă este o frază metafizică lipsită de orice valoare explicativă. Ştiinţa este preocupată de legi care, firește, acţionează de fiecare dată în situaţii mai mult sau mai puţin diferite, variaţiile fiind efectul întâmplării, pe care, totuşi, se poate conta în ciuda abaterilor şi perturbărilor; legile sunt cele care contează, şi nu modul precis în care acţionează ele în fiecare caz în

parte.

Aceasta fiind concepţia lui Engels despre legitate şi cauzalitate, el abordează problema libertăţii într-un mod diferit de cel uzual. Libertatea nu înseamnă absenta conexiunii cauzale şi nici nu este un atribut uman permanent; ea nu presupune suspendarea legilor naturii sau existenţa unei marje de joc liber între muchiile lor. Cu o singură modificare importantă, Engels urmează concepţia despre libertate formulată iniţial de stoici şi care, prin Spinoza, ajunge până la Hegel: libertatea este înţelegerea necesităţii.

> Libertatea nu constă în visata independenţă faţă de legile naturii, ci în cunoaşterea acestor legi şi în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acţiune pentru atingerea anumitor scopuri... Liberul- arbitru nu este, deci, altceva decât capacitatea de a decide în cunoştinţă de cauză. Cu cât judecata unui om cu privire la o anumită chestiune este, deci, mai liberă, cu atât mai mare necesitate va fi determinat conţinutul acestei judecăţi. *(Anti-Dühring,* I, XI)

De aici se vede că libertatea, ca înţelegere a necesităţii, are la Engels un alt sens decât la stoici, Spinoza şi Hegel. Liber este nu

omul care înţelege că se întâmplă ceea ce e inevitabil să se întâmple şi care se împacă cu această situaţie. Un om este liber în măsura în care înţelege legile lumii în care trăieşte şi, ca atare, este în măsură să producă schimbările pe care le doreşte. Libertatea este măsura puterii pe care un individ sau o comunitate sunt capabili să o exercite asupra condiţiilor propriei lor vieţi. Ea este, deci, o stare de lucruri, nu un atribut permanent al omului. Ea presupune înţelegerea mediului şi a legilor lui, dar nu constă doar din această înţelegere, ci reclamă, în plus, influenţarea de către individ a mediului în care trăieşte sau, în orice caz, este vizibilă doar atunci când el face acest lucru. Un om sau o comunitate nu sunt liberi sau neliberi prin ei înşişi, ci relativ la situaţia lor şi la puterea pe care o au asupra acesteia. Fireşte că niciodată nu poate exista o aşa-zisă libertate absolută, adică o putere nelimitată asupra tuturor aspectelor fiecărei situaţii, dar

libertatea umană poate să crească indefinit pe măsură ce legile naturii şi fenomenele sociale sunt mai bine cunoscute. În acest sens, socialismul este un „salt din imperiul necesităţii în cel al libertăţii”, prin care societatea ia în stăpânire condiţiile existenţei sale şi sistemul productiv, care, până acum, au evoluat stihinic şi în detrimentul majorităţii.

Engels pune, aşadar, problema liberului-arbitru altfel decât predecesorii săi. El nu întreabă dacă un act de opţiune conştientă este întotdeauna determinat de împrejurări independente de conştiinţă, ci în ce condiţii opţiunile umane sunt cele mai eficiente în raport cu scopul propus, fie el de ordin practic, fie de ordin cognitiv. Libertatea este gradul de eficienţă a actelor conştiente, nu gradul de independenţă faţă de legile care guvernează toate fenomenele, fie că oamenii sunt conştienţi sau nu de acţiunea lor; căci, pentru Engels, o astfel de libertate nu există.

7. Dialectica în natură şi în gândire

Prin dialectică, Engels înţelege studierea tuturor formelor de mişcare sau activitate din natură, istoria umană şi gândire. Astfel, există o dialectică obiectivă care guvernează natura şi o dialectică subiectivă care este reflectarea aceloraşi legi în mintea umană. Termenul „dialectică” este folosit cu dublu sens, atât pentru procesele din natură şi istorie, cât şi pentru studiul ştiinţific al acestor procese. Dacă suntem capabili să gândim dialectic, aceasta se datorează faptului că minţile noastre sunt supuse aceloraşi legi ca natura: „Dialectica din minte nu este decât reflexul formelor de mişcare ale lumii reale, atât ale naturii, cât şi ale istoriei.” *{Dialectica naturii,* „Ştiinţele naturii şi filosofîa”) Din această formulare rezultă că Engels accepta viziunea psihologistă asupra logicii, în conformitate cu doctrinele naturaliste din epocă; adică privea legile ei ca pe nişte fapte, regularităţi empirice de funcţionare a sistemului nervos. Insă numai omul este capabil de a gândi dialectic. Animalele pot efectua operaţii care

presupun „raţiune” în sensul hegelian, adică abstracţii elementare pe care le comportă inducţia, deducţia, analiza, sinteza şi experimental; spargerea unei nuci, bunăoară, este un început de analiză, iar animalele superioare demonstrează şi capacitatea de a sintetiza; gândirea dialectic, însă, presupune capacitatea de a examina noţiunile înseşi, iar această capacitate este specific umană.

Dialectica, în sensul de gândire care surprinde fenomenele în dezvoltarea lor, contradicţiile lor interne, întrepătrunderea contrariilor şi diferenţierea calitativă, a luat naştere treptat în cursul epocilor. O întâlnim în embrion în gândirea greacă şi orientală, ba chiar şi în expresii curente precum „extremele se ating”; însă abia filosofîa germană, şi mai cu seamă Hegel, i-a dat forma unui sistem conceptual complet. A fost însă necesar ca acesta să fie reinterpretat în sens materialist înainte de a putea fi util ştiinţei. Conceptele au trebuit să fie dezbrăcate de puterea lor autogeneratoare şi recunoscute drept reflectări ale unor fenomene naturale; s-a constatat atunci că metoda care constă în a scinda ideile în contrarii şi a le sintetiza pe acestea într-o unitate superioară era o imagine a legilor care guvernează lumea reală.

Legile dialecticii pot fi reduse la trei: trecerea cantităţii în calitate şi viceversa, întrepătrunderea contrariilor şi negarea negaţiei. Aceste legi au fost formulate de Hegel şi înţelese ca guvernând natura, istoria şi mintea umană.

8. Cantitate şi calitate

Legea potrivit căreia cantitatea devine calitate sau, mai precis, că diferentele calitative se nasc din acumularea unora cantitative poate fi explicată în felul următor. Diferenţele cantitative sunt cele ce pot fi caracterizate în mod exhaustiv prin distanţa între puncte situate pe o aceeaşi scară de temperatură, presiune, mărime, număr de elemente etc. Cele ce nu pot fi exprimate doar numeric sunt deosebiri calitative. Or, constatăm pretutindeni în lumea naturală că scăderea sau creşterea cantitativă a

lucrurilor duce, într-un anumit punct (de obicei, clar definit) la o schimbare calitativă. Dialectica mai spune, în plus, că schimbările calitative sunt generate numai de creşteri sau descreşteri cantitative. Schimbări de acest fel au loc în toate domeniile realităţii. O diferenţă în numărul de atomi ai unui anumit element dintr-o moleculă a unui compus chimic dă naştere unei substanţe cu proprietăţi total diferite (precum în seriile de hidrocarburi, alcooluri, acizi etc.). Curentul electric de o anumită intensitate face ca un filament să devină incandescent; corpurile îşi schimbă starea de agregare în funcţie de temperatură, au câte un punct de topire şi unul de îngheţare. Undele luminoase şi cele acustice sunt perceptibile de către receptorii umani între anumite limite de frecvenţă şi aici, din nou, pragul de percepţie reprezintă o diferenţă calitativă datorată unei schimbări cantitative, încetinirea mişcării intracelulare şi pierderea de căldură ca efect al ei pricinuiesc într-un anumit punct moartea celulei, care este o schimbare calitativă. O sumă de bani trebuie să depăşească o anumită mărime pentru a deveni capital, adică pentru a genera plusvaloare; cooperarea oamenilor în muncă nu este numai o combinare, ci şi o multiplicare a forţei fiecăruia dintre ei. (Nu toate aceste exemple sunt din Engels, dar şi cele ce nu sunt concordă cu gândirea sa.) în genere, schimbări calitative rezultate dintr-o creştere sau descreştere cantitativă se pot observa în toate cazurile în care putem distinge între o simplă aglomerare şi un tot integrat. Natura şi societatea oferă nenumărate exemple de situaţii în care întregul nu este totuna cu suma părţilor, ci acestea din urmă dobândesc noi proprietăţi în urma integrării într-un sistem, în timp ce sistemul creează noi regularităţi, cu neputinţă de dedus din legile care guvernează comportamentul componentelor sale. Această noţiune de întreg a devenit, pe vremea lui Engels, o temă importantă a metodologiei şi o categorie esenţială în forme cum sunt psihologia gestaltistă, holismul în biologie etc.; ea se întâlneşte şi în gândirea antică greacă, de pildă atunci când Aristotel atrage atenţia asupra deosebirii

dintre un tot integrat şi un simplu agregat de elemente. Dar legea transformării cantităţii în calitate purcede la generalizarea acestor observaţii răzleţe într- un principiu universal. Faptul că structura organismelor depinde în parte de mărimea lor este tot un caz particular al acestei legi; o vieţuitoare cu structura unei furnici n-ar putea să aibă mărimea unui hipopotam, şi invers. Chiar şi în matematică, susţine Engels, există deosebiri calitative, ca, de exemplu, radicalii şi puterile, incomensurabilitatea mărimilor infinit de mari sau de mici cu cele finite s.a.m.d.

Opoziţia dintre diferenţele calitative şi cele cantitative învederează clar contrastul dintre materialismul lui Engels şi cel al filosofilor mecanicişti. Aceştia din urmă – de exemplu, Descartes, Hobbes, Locke şi majoritatea materialiştilor francezi din secolul al XVIII-lea – s-au străduit să arate că diferentele calitative nu sunt inerente lumii aşa cum este ea în sine, ci doar întrucât este percepută, şi că atribute autentice sau „primare” ale lucrurilor sunt doar cele „geometrice”, mărimea, forma şi mişcarea, tot restul fiind o iluzie produsă de reacţia noastră subiectivă la stimuli mecanici. Engels, în ceea ce-l priveşte, reia într-o anumită măsură – fireşte, sub o formă mai elaborată – ideile lui Francis Bacon, care credea că diferenţele calitative sunt ireductibile la coordonate cantitative. Legea transformării cantităţii în calitate enunţă doar, pe cât se pare, că în natură şi societate există proprietăţi nonaditive sau, poate, că nu există defel calităţi pur aditive, aşadar calităţi care pot fi potenţate indefinit fără să rezulte noi proprietăţi sau să dispară cele vechi.

9. Contradicţiile inerente lumii

Cea de a doua lege dialectică a lui Engels este cea a dezvoltării prin contradicţii şi a întrepătrunderii contrariilor. Remarcile sale pe această temă au o formă mai condensată decât restul consideraţiilor sale. El observă că...

> ... cei doi poli ai unui antagonism, cel pozitiv şi cel negativ, sunt tot atât de inseparabili pe cât sunt de opuşi şi, în ciuda antagonismului lor, se întrepătrund. *(Anti-Dühring,* Introducere.)

Fenomenul polarităţii intervine în magnetism, electricitate, mecanică, chimie, dezvoltarea organismelor (ereditate şi adaptare) şi viaţa socială. Nu este însă de-ajuns ca acest fapt să fie remarcat; Engels argumentează că natura cuprinde lăuntric contradicţii, ale căror opoziţie şi întrepătrundere sunt sursa oricărei dezvoltări. în opinia sa, existenţa contradicţiilor în natură constituie o dezminţire a logicii formale, care afirmă ca pe o lege fundamentală a gândirii principiul noncontradicţiei. După cum scrie el...

> ... mişcarea însăşi e o contradicţie; chiar şi simpla deplasare mecanică se poate produce numai datorită faptului că un corp este în unul şi acelaşi moment intr-un loc şi totodată în alt loc, că este în unul şi acelaşi loc şi nu este în el. *(Anti-Duhring,* I, XII)

Lucrul acesta este şi mai evident în cazul fenomenelor mai complexe.

> Viaţa constă, înainte de toate, în faptul că o fiinţă este în fiecare clipă aceeaşi şi totuşi alta. Viata este şi ea, deci, o contradicţie existentă în obiecte şi procese, contradicţie care se naşte şi se rezolvă continuu. *(Ibidem)*

Până şi stiinta matematicilor este plină de contradicţii:

> Este, de exemplu, o contradicţie ca o rădăcină din A să fie o putere a lui A, şi, totuşi, $A^{]}/2$,= OA. E o contradicţie ca o mărime negativa să fie pătratul vreunei mărimi oarecare, căci orice mărime negativă înmulţită cu sine însăşi dă un pătrat pozitiv.,. Şi, totuşi, rădăcina pătrată din -l este rezultatul, în multe cazuri necesar, al unor operaţii matematice corecte. *(Ibidem)*

La rândul lor, societăţile se dezvoltă prin necontenita apariţie de contradicţii.

Engels a fost criticat pentru afirmaţia sa că în natură contradicţiile sunt astfel prezente încât nu pot fi descrise fără încălcarea logicii, altfel spus, că universului îi sunt inerente contradicţiile logice.

Majoritatea marxiştilor de astăzi sunt de părere că principiul „dezvoltării prin contradicţii” nu implică respingerea regulii logice a noncontradicţiei; şi adaugă că, atunci când, urmându-l pe Hegel, Engels spune că mişcarea e o contradicţie, el nu face decât să repete Paradoxul lui Zenon din Eleea, singura deosebire fiind că Zenon conchide că mişcarea, pentru că e contradictorie, este imposibilă, pe când Engels afirmă despre contradicţie că este prezentă în natura lucrurilor. Mulţi marxişti de astăzi susţin că se poate vorbi despre contradicţie în sensul de conflict sau de tendinţe contrare existente în natură şi societate şi că ele pot fi considerate cauza dezvoltării şi evoluţiei, fără a fi nevoie de repudierea logicii formale. Nu este nimic ilogic în faptul că, în practică, există tendinţe contrare; nu ni se cere să credem că două propoziţii reciproc contradictorii sunt ambele adevărate, ci doar că realitatea este un sistem de tensiuni şi conflicte.

10.Negarea negaţiei

Legea „negării negaţiei” despre care vorbeşte Engels şi care, *mutatis mutandiSy* concordă cu formularea pe care i-a dat-o Hegel, este menită să dea seama mai exact de etapele dezvoltării prin contradicţie. Potrivit acestei legi, orice sistem are o tendinţă naturală de a produce din sine un alt sistem care este contrariul său; această „negaţie” este, la rândul ei, negată, rezultând un sistem care, sub anumite aspecte importante, este o repetiţie a celui dintâi, dar la un nivel superior. Are loc, astfel, o evoluţie în formă de spirală: opoziţia dintre teză şi antiteză este rezolvată, ele contopindu-se într-o sinteză care le prezervă înăuntrul unei forme mai perfecte. O sămânţă, de exemplu, se dezvoltă într-o plantă, care este negaţia ei; această plantă produce nu o singură sămânţă, ci mai multe, după care moare; traseul de la prima sămânţă la cele din urmă poate fi caracterizat drept o negare a negaţiei. La insecte, avem ciclul similar ou-larvă-imago-ouă mai multe. Numerele sunt negate prin semnul minus, care, la rândul său, este negat prin ridicare la pătrat; n-are a

face că la acelaşi număr putem ajunge şi prin ridicarea la pătrat a numărului pozitiv corespunzător, „căci negaţia negată este atât de inerentă lui a^2, încât acesta are, în orice caz, două rădăcini pătrate, anume a şi -a” *(Anti-Duhring,* **I,** XIII). Cursul istoriei urmează aceeaşi regulă, de la proprietatea comună existentă la popoarele primitive la proprietatea privată din societăţile împărţite în clase şi de la aceasta la proprietatea publică din socialism. Negarea negaţiei constă în restabilirea caracterului social al proprietăţii, nu prin revenire la societatea primitivă, ci prin crearea unui sistem de proprietate superior, mai evoluat. în acelaşi fel, materialismul din fîlosofia antică a fost negat de doctrinele idealiste în aşa fel încât s-a ajuns la o formă superioară de materialism: materialismul dialectic. Negaţia, în sens dialectic, nu constă în simpla distrugere a vechii ordini, ci în distrugerea ei în aşa fel încât să se păstreze valoarea a ceea ce este distrus şi să fie ridicată la un nivel superior. Aceasta nu se aplică însă la fenomenul morţii fizice. Viaţa conţine germenele distrugerii, dar moartea unui individ nu este urmată de revenirea lui la o formă superioară de viaţă.

11. Critica agnosticismului

Problema fundamentală a filosofici mai are, spune Engels, şi o „altă latură”: întrebarea dacă lumea este sau nu cognoscibilă, dacă mintea umană este sau nu capabilă să-şi formeze o imagine adevărată a relaţiilor din natura exterioară. Asupra acestui punct, noul materialism este ferm opus tuturor doctrinelor agnostice, cum sunt, în particular, cea a lui Hume şi cea a lui Kant. El respinge ideea că există vreo limită absolută a cunoaşterii sau că fenomenele sunt radical diferite de incognoscibilele „lucruri în sine”. Potrivit lui Engels, punctul de vedere agnostic este uşor de infirmat. Ştiinţa transformă întruna „lucruri în sine” în „lucruri pentru noi”, ca, de pildă, atunci când descoperă noi substanţe chimice, care existau în natură, dar rămăseseră până atunci necunoscute. Deosebirea

este între realitatea cunoscută şi cea necunoscută, nu între cognoscibil şi incognoscibil. Dacă suntem în stare să aplicăm ipotezele noastre în practică şi să le folosim la predicţia evenimentelor, aceasta confirmă că respectiva zonă din realitate a fost cu adevărat luată în stăpânire de cunoaşterea umană. Practica, experimentul şi industria sunt cel mai bun argument împotriva agnosticilor. S-a întâmplat uneori ca agnosticismul să joace un rol util în istoria filosofiei, ca, bunăoară, atunci când savanţi francezi din Epoca Luminilor au căutat să-şi elibereze propriile cercetări de constrângeri religioase, declarând că problemele metafizice sunt insolubile şi că ştiinţa este neutră faţă de religie. Dar chiar şi o astfel de atitudine aduce întru câtva cu evitarea unor probleme reale sub pretextul că nu vor putea fi niciodată rezolvate.

12.Experienţă şi teorie

Condiţia prealabilă a cunoaşterii este experienţa. Engels, asemenea lui J.S. Mill înaintea sa, adoptă un punct de vedere empirist până şi în matematică, cel puţin cu privire la noţiunile ei fundamentale.

> La fel ca noţiunea de „număr”, şi noţiunea de „figură” este luată exclusiv din lumea exterioară... Matematica pură are drept obiect formele spaţiale şi raporturile cantitative ale lumii reale, adică un material foarte real. Dar, la fel ca în toate domeniile gândirii, pe o anumită treaptă de dezvoltare legile abstrase din lumea reală sunt despărţite de lumea reală şi îi sunt opuse ca ceva de sine stătător, ca nişte legi venind din afară, cărora lumea trebuie să li se conformeze. *{Anti-Diihring,* I, III)

Empirismul lui Engels diferă însă foarte mult de cel al majorităţii fenomenaliştilor şi pozitiviştilor timpului său. El nu susţine că procesul de cunoaştere înaintează unidirecţional, de la fapte brute la teorie, şi nici nu priveşte generalizările teoretice drept nişte construcţii „pasive”, adică apărute prin acumulare şi inducţie şi care nu exercită o retroactiune asupra observării de noi fapte. Aici, ca şi aiurea, există o interacţiune între fapte şi teorii. Engels nu zăboveşte mai pe larg asupra problemelor care se pun în legătură cu aceasta, dar marile linii ale gândirii sale

sunt clare. El se opune la ceea ce el numeşte „empirism îndărătnic”, adică încrederea necritică în fapte considerate, pentru a spune aşa, ca autointerpretante. în „Ştiinţele naturii în lumea spiritelor” *{Dialectica naturii)* el arată că empirismul strict nu poate oferi răspuns la credinţele spiritiştilor, care apelau la experienţă şi observaţie. Teoria este esenţială pentru interpretarea faptelor, iar desconsiderarea ei este funestă pentru ştiinţă. (Din acest motiv, Engels îl numea pe Newton „catâr al inducţiei”.)

Faptele nu-şi dau singure interpretarea, iar pentru a sesiza conexiunile dintre ele, avem nevoie de instrumente teoretice care derivă, ce-i drept, din observaţie, dar cu timpul devin elemente de sine stătătoare ale cunoaşterii. în progresul ştiinţei există un fel de colaborare reciprocă între experienţă şi teorie, deşi prima este întotdeauna genetic anterioară celei de a doua. Se poate observa că Engels nu priveşte legile ştiinţei ca fiind doar suma logică sau o formulare economică a unor enunţuri factuale individuale, ci consideră că ele cuprind ceva în plus, şi anume, o necesitate care nu este inerentă niciunuia dintre faptele individuale şi nici totalităţii lor. În natură există o „formă a universalităţii”.

> Orice cunoaştere reală, completă, constă în aceea că noi ridicăm în gândire singularul de la singularitate la particularitate şi, de aici, la generalitate, că descoperim şi constatăm infinitul în finit şi eternul în trecător. Dar forma generalităţii este forma de închis-în-sine şi, prin aceasta, de infinit, este unirea a numeroase lucruri finite în infinit. Ştim că hidrogenul şi clorul se combină prin explozie sub influenta luminii, în anumite condiţii de temperatură şi presiune, în gaz clorhidric. Dar, ştiind acest lucru, ştim, de asemenea, că el se produce întotdeauna şi pretutindeni unde există condiţiile arătate mai sus şi este indiferent dacă acest lucru se va produce odată sau de milioane de ori, pe oricâte corpuri cereşti. Forma generalităţii în natură este lege... *{Dialectica naturii,* „Logica dialectică şi teoria cunoaşterii”)

Caracterul necesar al unei legi privitoare la o conexiune cauzală particulară nu este, aşa cum susţinea Hume, o simplă deprindere a mintii; ea este inerentă conexiunii naturale însesi, iar noi recunoaştem aceasta prin faptul că nu doar

observăm succesiunea regulată a unor evenimente particulare, ci suntem, de asemenea, capabili, ca urmare, să producem noi înşine acele evenimente.

Remarcile lui Engels privitoare la fundalul empiric al construcţiilor teoretice sunt destul de sumare, dar tendinţa lor generală este îndeajuns de clară. El este empirist radical în chestiunea genezei cunoaşterii (nicio cunoaştere valabilă nu provine de altundeva decât din experienţă) şi empirist moderat în chestiunea metodei. Progresul social al cunoaşterii duce la făurirea de instrumente teoretice, graţie cărora noi nu ne supunem pasiv faptelor, ci le interpretăm şi le combinăm. (Legea a doua a termodinamicii, de pildă, i se părea lui Engels o absurditate, întrucât postula o diminuare generală a energiei în univers.) Ştiinţa nu este un simplu registru concis de fapte, ci înţelegerea a ceva general şi necesar în lumea naturii.

13.Relativitatea cunoaşterii

în acelaşi timp, susţine Engels, nici ansamblul cunoaşterii noastre, nici elemente ale ei, cum sunt legile naturii, nu ajung să aibă valabilitate absolută. Acceptând concepţia tradiţională conform căreia adevărul este corespondenţa cu realitatea, Engels îl urmează pe Hegel în expunerea ideii de adevăr ca proces şi ca lucru esentialmente relativ.

În ce constă, însă, această relativitate? Engels nu susţine că exactitatea unei judecăţi este relativă la timp şi persoană, în sensul că ea ar fi adevărată sau falsă în funcţie de cine o rosteşte şi în ce împrejurări. Credinţa sa în relativitate apare formulată în mai multe feluri. În primul rând, cunoaşterea este relativă în sensul evident că este întotdeauna incompletă, că omul, în fînitudinea sa, nu poate descoperi toate tainele universului. Un al doilea aspect, mai important, al relativităţii se referă în mod special la legile stiintei. Modul obişnuit în care stiinta progresează este înlocuirea, cu timpul, a unor explicaţii teoretice şi fapte de observaţie cu altele, care nu le contrazic pe cele dintâi, ci le îngustează sfera de valabilitate. Astfel, legea lui Boyle şi

Mariotte privitoare la relaţia dintre presiunea, volumul şi temperatura gazelor a fost corectată prin descoperirea lui Regnault că ea nu se aplică în afara anumitor limite de temperatură şi presiune. Niciodată, însă, nu putem fî siguri că am descoperit o dată pentru totdeauna limitele de aplicabilitate a unei legi particulare sau ca e posibil ca, în viitor, ea să nu trebuiască să fie reformulată mai precis. în acest sens, toate legile ştiinţifice sunt relative sau sunt adevărate doar într-un sens relativ.

în al treilea rând, putem vorbi de relativitatea cunoaşterii şi în sensul că aceleaşi colecţii de fapte admit explicaţii teoretice diferite, sfera de cuprindere a acestor explicaţii îngustându-se pe măsură ce ştiinţa progresează, deşi niciodată nu devine nulă. În al patrulea rând, deşi există o deosebire între o lege a naturii şi o ipoteză (dacă nu cumva negăm realitatea conexiunii cauzale, în care caz orice lege este ipotetică), baza generalizărilor ştiinţifice nu poate fî niciodată completă, deoarece ele acoperă o infinitate de fapte individuale posibile. Din acest motiv, orice cunoştinţa care se pretinde valabilă în mod absolut este fie o platitudine de felul „toţi oamenii sunt muritori", fie o consemnare a unui fapt particular, ca de pildă: „Napoleon a murit la 5 mai 1821." Cunoaşterea cu adevărat absolută, fie în sensul de reproducere pe plan mental a întregului univers, fie în cel de formulare a unei legi valabile în mod imuabil şi definitiv, este un obiectiv irealizabil, de care putem doar să ne apropiem la nesfârşit. Pe măsura acestei apropieri, dobândim o imagine din ce în ce mai completă şi mai exactă despre realitate ca întreg.

14. Criteriul adevărului: practica

în concepţia lui Engels, cea mai autentică confirmare a exactităţii cunoştinţelor noastre rezidă în eficacitatea acţiunilor noastre. Dacă, pe temeiul unor anumite date, purcedem la schimbarea lumii într-un anumit fel şi izbutim să o înfăptuim, aceasta va fi cea mai bună validare a cunoaşterii noastre. Practica, în acest sens, este criteriul adevărului, ceea ce ne dă

temei de a evita orice speculaţii mentale care nu se pretează la confirmare practică. În anumite pasaje, Engels interpretează noţiunea de „practică” intrun sens atât de cuprinzător, încât înglobează în ea şi verificarea ipotezelor ştiinţifice în cazurile în care nu se pune problema intervenţiei în lumea exterioară, de pildă, când este vorba de observaţia astronomică. Importanţa practicii în activitatea cognitivă este însă şi mai largă. Ea nu este doar cel mai bun criteriu, ci este şi sursă a cunoaşterii în măsura în care nevoi reale, socialmente resimţite, îi orientează pe oameni spre domenii particulare de cercetare şi determină categoria de întrebări la care ei caută să răspundă. în acest mod, practica furnizează adevăratul obiectiv şi motivaţia socială ale aspiraţiei la cunoaştere. Gândirea, în acest sens, este orientată practic, ceea ce nu înseamnă că ea nu este „obiectivă”, capabilă să reflecte, în limitele ei istorice şi de altă factură, atribute şi relaţii reale, factuale ale naturii înseşi, independente de mintea umană. Pe de altă parte, în „Logica dialectică şi teoria cunoaşterii” *(Dialectica naturii),* Engels scrie următoarele:

> Filosofia, la fel ca ştiinţele naturii, au neglijat complet, până în prezent, influenţa pe care o exercită activitatea omului asupra gândirii lui. Ele cunosc numai natura, pe de o parte, şi gândirea, pe de altă parte. Dar baza esenţială şi imediată a gândirii omeneşti este tocmai transformarea naturii de către om, şi nu numai natura ca atare, iar inteligenţa omenească s-a dezvoltat în măsura în care omul a învătat să transforme natura.

Această remarcă interesantă ne-ar putea face să presupunem că Engels era înclinat să vadă în conţinutul cunoaşterii umane rezultatul interacţiunii dintre om şi natură, şi nu doar o reflectare a naturii în care acţiunea practică joacă rolul unei pietre de încercare şi al unui determinant al intereselor cognitive. Atunci ar însemna însă că obiectul cunoaşterii noastre nu este realitatea însăşi, ci relaţiile omului cu natura, teză greu de împăcat cu credinţa că gândirea umană este o reflectare din ce în ce mai perfectă a lumii aşa cum ea există independent de activitatea cognitivă şi practică a omului. Formularea din pasajul citat nu este însă atât de neambiguă, încât să îndreptăţească inferenţe

de mare anvergură, iar Engels nu a dezvoltat în altă parte această idee şi nici nu este clar ce anume înţelegea prin cuvintele „baza... gândirii omeneşti”. Cu toate acestea, recunoaştem aici o trimitere către o concepţie semnificativ diferită de opinia sa, că gândirea este o copie a lumii reale.

15. Sursele religiei

Prin această transformare dialectică a materialismului, Engels se situează în opoziţie cu întreaga filosofie idealistă şi cu toţi predecesorii săi materialişti, care nu au avansat dincolo de o interpretare mecanicistă a lumii. Aceasta i se aplică într-o anumită măsură chiar şi lui Feuerbach; relevând marele merit al acestuia în depăşirea idealismului german, Engels îl critică totuşi pentru că a repudiate, pur şi simplu, dialectica hegeliană în loc să pună în valoare conţinutul ei raţional. în plus, Feuerbach, asemenea tuturor materialiştilor de dinaintea sa, a fost „materialiast privind de jos şi idealist privind de sus”, adică incapabil de a explica istoria umană altfel decât în termeni ideologici, în particular prin plăsmuiri ale religiei, pe care le-a văzut drept principalul resort al schimbării istorice. Materialismul modern este consecvent şi în

J

această privinţă, explicând evenimentele istorice prin prisma considerării conştiinei sociale drept produsul condiţiilor de viaţă materiale. S-ar părea chiar, deşi Engels nu o spune expres, că el privea materialismul istoric ca pe o consecinţă a materialismului filosofic. Cât despre religie, în care Feuerbach vedea cauza eficientă a marilor schimbări istorice, Engels, în consens cu evoluţionismul pozitivist, o consideră rodul erorilor şi al ignoranţei umane.

> Din timpurile cele mai îndepărtate, când oamenii, care nu ştiau încă nimic despre structura propriului lor corp, au ajuns, sub impresia viselor, la reprezentarea că gândirea şi simţirea nu sunr o activitate a trupului lor, ci a unui suflet deosebit de el, care sălăşluieşte în acest trup şi îl părăseşte la moarte, încă din acele timpuri ei au fost nevoiţi să se întrebe care este raportul

dintre acest suflet şi lumea exterioară. Dacă, la moarte, el se desparte de trup şi supravieţuieşte, nu există niciun motiv să i se mai atribuie o moarte deosebită; astfel s-a născut ideea nemuririi sufletului... Nu nevoia de consolare religioasă a dus la plicticoasa închipuire a nemuririi sufletului, ci nedumerirea rezultată din mărginirea aproape generala a oamenilor, care, odată ce recunoscuseră existenţa sufletului, nu mai ştiau ce să facă cu el după moartea trupului. într-un mod cu totul asemănător, prin personificarea forţelor naturii, au apărut primii zei, care, în dezvoltarea ulterioară a religiilor, au luat o formă din ce în ce mai străină de lume. *[Ludwig Feuerbach şi sfârşitulfilosofiei clasice germane,* II)

Engels, în maniera gânditorilor iluminişti, vedea în religie rodul ignoranţei sau al lipsei de înţelegere a anumitor fenomene. El abandona astfel concepţia marxiană despre religie ca înstrăinare secundară datorată înstrăinării muncii în favoarea unei explicaţii intelectualiste. în această privinţă, el împărtăşea, de asemenea, ideile evoluţionismului din secolul al XlXdea privitoare la originea şi natura religiei.

XVI

RECAPITULARE SI COMENTARIU FILOSOFIC 5

1. Filosofia lui Marx şi cea a lui Engels

Punctul de vedere al lui Engels poate fi caracterizat sumar ca fiind deopotrivă naturalist şi antimecanicist. El prezintă universul ca evoluând dinamic spre forme superioare, diferenţiindu-se în multiple moduri şi îmbogăţindu-se prin conflict lăuntric. Versiunea dialecticii pe care el o expune este una antifilosofîcă şi antimetafizică (deşi cu anumite inconsecvenţe în acest punct), care acceptă multiplicitatea universului ca fiind ireductibilă la o unică schemă. Ea se raliază scientismului şi pozitivismului prin încrederea sa în ştiinţele naturii şi neîncrederea sa în filosofic, redusă, aceasta, la un ansamblu de legi; de asemenea, prin tendinţa sa, în general, empiristă şi deterministă şi printr-o înclinaţie (mai puţin netă) spre fenomenalism. Pe de altă parte, ea se desparte de pozitivismul tipic prin critica pe care o face empirismului radical şi prin susţinerea multiplicităţii formelor de mişcare. (Dar, chiar şi în acest punct, Comte, pentru care Marx şi Engels exprimau un profund dispreţ, anticipase vederile lui Engels; el refuza să reducă toate fenomenele la modele mecanice, iar clasificarea ştiinţelor întocmită de el a fost preluată de Engels cu mici modificări.)

Trebuie adăugat că evoluţionismul lui Engels se raportează, pe cât se pare, la părţi separate ale universului, şi nu la universul în ansamblu. După

cum putem citi spre sfârşitul Introducerii la *Dialectica naturii,* universul este infinit şi etern, reproducând aceleaşi forme într-un nesfârşit ciclu de naşteri şi dispariţii. Fragmente particulare din univers, sisteme astrale particulare evoluează, în virtutea necesităţii interne, spre forme mai înalte de viaţă organică şi de conştiinţă; dar universul, în ansamblu, nu evoluează în acest fel. Putem presupune că, în calitate de locuitori ai Pământului, noi trăim acum într-o parte a cosmosului aflată în evoluţie ascendentă; dar, din punctul de vedere al naturii ca întreg, aceasta este doar o eflorescentă trecătoare, care, în mod necesar, se va repeta neîncetat în câte un ungher sau zonă a universului.

Observaţiile lui Engels erau făcute, firește, în lumina ştiinţei şi matematicii din vremea sa şi multe dintre ele sunt acum perimate. Dar liniile generale ale gândirii sale – naturalismul, cunoaşterea ca reflectare a realităţii, relativitatea cunoaşterii, dialectica naturii – au fost susţinute de către marxişti de mai târziu şi considerate, îndeosebi de cei ruşi (Plehanov, Lenin), filosofie marxistă *par excellence.* În acelaşi timp, dialectica naturii a fost criticată de unii marxişti. Primul care a atacat filosofîa lui Engels ca fiind radical diferită de cea a lui Marx a fost, pare-se, Stanislaw Brzozowski, iar Max Adler a vorbit şi el despre importante divergenţe dintre cei doi părinţi fondatori. Ulterior, Lukács a atacat dialectica naturii, argumentând că ideea că şi natura se comportă dialectic este incompatibilă cu modul în care Marx concepea dialectica, adică drept interacţiune între subiect şi obiect, care duce, finalmente, la contopirea lor. Potrivit lui Marx, natura era ceva dat de-a gata şi asimilat de om în procesul cunoaşterii; ea era pandantul efortului practic şi era „dată” numai în contextul acestui efort. Faptul evident că omul transformă natura nu invalidează prin el însuşi teoria contemplativă a cunoaşterii dacă praxisul este doar exploatarea forţelor naturii sau criteriu de verificare a ipotezelor. Dialectica, înţeleasă de Marx drept unitatea dintre teorie şi practica, nu poate fi formulată în aşa fel încât să se raporteze la natura în sine, deoarece presupune activitatea conştiinţei.

Problema ridicată aici, dacă vederile epistemologice ale celor doi întemeietori ai socialismului ştiinţific erau concordante, poate fi analizată, cred, în felul următor.

Dialectica lui Engels a fost formulată sub influenţa descoperirilor lui Darwin şi într-o atmosferă intelectuală darwinistă. Tendinţa opiniei dominante, împărtăşită de Engels, era de a interpreta viaţa, cunoaşterea şi fenomenele sociale din perspectiva naturalismului, care tratează istoria umană ca o prelungire şi un caz special al istoriei naturale şi consideră că legile generale ale naturii se aplică, în forme specifice, şi la destinul omenirii. Engels, firește, nu contestă că istoria umană are trăsături specific şi nici nu pretinde că legile regnului animal sunt suficiente pentru explicarea societăţii umane sau că pot fi aplicate la aceasta fără modificări; ba chiar respinge explicit acest mod de a proceda, susţinând că evoluţia naturală creează noi calităţi şi că societatea umană este o exemplificare a acestei diferenţieri. Totuşi, scriind în *Ludwig Feuerbach* despre diferenţa dintre istoria lumii organice, în general, şi istoria omenirii, el observă că oamenii, spre deosebire de animale, acţionează conform unor intenţii conştiente, dar că intenţiile şi actele lor, privite în ansamblu, se conformează regularităţilor „obiective” ale istoriei, care sunt independente de înţelegerea sau nu a lor de către oameni. Această din urmă idee se împacă bine cu multe dintre formulările lui Marx, dar pasajul însuşi nu concordă cu gândirea lui Marx dacă vrea să spună că singurul element distinctiv al istoriei omenirii este caracterul conştient al actelor individuale, care nu afectează legile care guvernează istoria ca întreg, pentru că bazele filosofice ale marxismului lui Marx nu par a fi compatibile cu credinţa în legile generale ale naturii care au drept aplicaţii particulare istoria omenirii şi regulile gândirii, identificate cu regularităţile psihologice sau fiziologice ale funcţionării creierului uman. În timp ce, vorbind în linii mari, Engels credea că omul poate fi explicat cu ajutorul istoriei naturale şi al legilor de evoluţie cărora le este supus şi pe care este capabil să le cunoască în ele însele,

concepţia lui Marx era că natura, aşa cum o cunoaştem, este o prelungire a omului, un organ al activităţii practice. Natura, fireşte, nu a fost creată de om şi nu este o închipuire subiectivă, dar obiectul cunoaşterii noastre nu este natura în sine, ci contactul nostru cu ea. Cu alte cuvinte, când Marx spunea despre cunoaştere că are caracter practic, el voia să spună nu doar că interesul cognitiv este determinat de nevoi practice şi că acţiunea practică este cea care ne confirmă sau infirmă ipotezele. Praxisul uman este adevăratul obiect al cunoaşterii noastre, care nu se poate emancipa niciodată de modul practic, situaţional, în care este dobândită. Nu putem contempla subiectul în sine, liber de angajarea sa în istorie; *cogito-u*l este o imposibilitate. Dar, tot aşa, nici obiectul nu poate fi purjat de faptul că i se prezintă omului în contextul activităţii practice, ca obiect eminamente uman. Contactul practic cu natura este orizontul pe care cunoaşterea noastră nu-l poate transgresa şi, în acest sens, nu există natură dată de-a gata pe care să o putem mai întâi contempla şi abia apoi aborda acţionai. Natura, întrucât ne priveşte, este cunoscută doar prin prisma actelor şi trebuinţelor noastre; cunoaşterea nu se poate dezbăra de caracterul ei uman, social şi istoric. Altfel spus, nu există un punct de vedere transcendental din care subiectul să poată aprehenda formele naturale aşa cum sunt pentru a le reproduce în propria minte. Interpretarea materialistă a conştiinţei, în viziunea lui Marx, este că atât cunoaşterea, cât şi orice mai ţine de spirit – sentimente, dorinţe, închipuiri şi idealuri – sunt produsul vieţii sociale şi al istoriei. Omul, prin urmare, nu poate să adopte un punct de vedere cosmic sau divin lepădându-şi umanitatea şi contemplând realitatea aşa cum ea există în sine, şi nu ca obiect al praxisului uman.

Există, aşadar, o deosebire clară între transcendentalismul latent al dialecticii naturii a lui Engels şi antropocentrismul dominant al concepţiei lui Marx. Deosebirea este vizibilă şi în semnificaţia pe care fiecare dintre ei o atribuie dialecticii hegeliene. Engels, care scotea în evidenţă rolul lui

Hegel în elaborarea cadrului conceptual al dialecticii şi vedea în mişcarea muncitorească germană singurul moştenitor legitim al filosofici clasice germane, considera că marele merit al hegelianismului îl constituie accentul pus pe caracterul trecător al tuturor formelor existenţei sociale. Pe de altă parte, îl critica pe Hegel pentru concepţia nedialectică a acestuia despre natură, potrivit căreia aceasta îşi repetă neîntrerupt ciclul său de evoluţie şi, mai ales, pe urmele Tinerilor Hegelieni radicali de la 1848, pentru „contradicţia dintre sistem şi metodă”. Prin aceasta, ei aveau în vedere faptul că dialectica vorbeşte despre o necurmată dezvoltare şi negaţie, care fac ca nicio formă a Fiinţei sau a societăţii să nu poată fi ultima, Absolutul rămânând mereu inaccesibil, în timp ce Hegel înfăţişează anumite forme ale religiei, filosofici şi statului ca definitive şi desăvârşite, păcătuind astfel împotriva propriei lui metode.

Dar presupusul conflict dintre metodă şi sistem nu poate fi rezolvat recunoscând tranzienta tuturor formelor şi imposibilitatea ca vreuna să fie finală. Gândirea lui Hegel este de neînţeles fără împlinirea ei în Absolut, iar negativitatea, aşa cum o înţelegeau Tinerii Hegelieni, nu mai este hegeliană. Miezul însuşi al criticii hegeliene la adresa lui Kant şi Fichte, în particular la adresa „infinitului rău” şi a ideii de dezvoltare fără sfârşit, îl constituie teza că orice etapă a dezvoltării poate fi înţeleasă numai în relaţie cu o stare finală, fără de care aşa-zisul „progres” nu este decât veşnică repetiţie. Numai un Absolut care poate fi efectiv atins, şi nu unul doar nedesluşit profilat undeva la orizont, poate furniza sistemul de referinţă care să dea sens fiecărui stadiu al evoluţiei spirituale. Ideea posibilităţii de a recupera din dialectica hegeliană motivul progresului nesfârşit, aruncând peste bord noţiunea unui ţel ultim, este analogă unei filosofii care, confruntată cu contradicţia dintre omnipotenţa lui Dumnezeu şi liberul-arbitru uman, l-ar suprima pe Dumnezeu şi ar pretinde că, astfel, a păstrat esenţa autentică a creştinismului, şi anume, ateismul. Contradicţia sau tensiunea este chiar esenţa

creştinismului, iar a elimina unul dintre termenii ei înseamnă nu a adapta creştinismul la gândirea critică, ci, pur şi simplu, a-l anihila. La fel, noţiunea de „progres infinit” fără cea de „unificare finală a Fiinţei” nu este o asimilare critică a hegelianismului, ci o negare a lui, iar primul termen al „contradicţiei” despre care este vorba în acest caz nici măcar nu este specific Hegelian, el vine de la Kant şi Fichte şi, dacă ar fi ca el să constituie miezul gândirii dialectice, atunci o asemenea dialectică nu are nevoie de tradiţia hegeliană,

în schimb, asimilarea de către Marx a lui Hegel nu se bazează pe păstrarea metodei şi lepădarea sistemului, ci pe „aşezarea lui Hegel pe picioare, şi nu pe cap”, ceea ce este altceva. Marx a preluat, în felul său propriu, de la Kant şi Hegel ideea de istorie care culminează cu deplina unitate a omului, identificarea existentei cu esenţa şi abolirea contingenţei din viata umană. Omul, în viziunea lui Marx, nu este condamnat la contingenţă, aşa cum susţinea Stirner (iar mai aproape în timp, de noi existenţialiştii, cel puţin cei din stirpea atee); dimpotrivă, ceea ce, până acum, a fost contingent, deşi în mod impropriu numit „libertate”, derivă din puterea unor forţe obiectivate asupra omului. A înlătura aceste forte şi a subordona existenta omului propriei sale libertăţi, abolind diferenţa dintre existenţa empirică şi esenţa generică, înseamnă a anihila contingenţa existenţei. Omul nu mai este la cheremul unor forte înstrăinate create de el

însuşi; individul nu mai este victima unei societăţi anonime şi nici proprietarul muncii obiectivate sub formă de capital; pe scurt, Fiinţa absolută a omului este pe deplin realizată în existenţa reală. Drept urmare, aceasta din urmă încetează de a mai fi accidentală; individualitatea ei exprimă esenţa universală a umanităţii, iar libertatea ei este necesitate istorică. Sciziunea fundamentală din om poate fi astfel depăşită, dar nu în modul sugerat de Hegel. Acesta, reducându-l pe om şi operele sale la conştiinţa de sine şi exteriorizarea acesteia şi privind omenirea ca pe un stadiu în evoluţia spiritului, nu

putea, pe baza propriei sale metode, să reconstituie omul ca pe o fiinţă integrală. Contingenţa omului nu poate fi tămăduită de către un absolut din afara lui şi, drept urmare, Hegel nu suprimă contingenţa vieţii individuale sau atunci o face doar în contextul acestei vieţi; în fapt, el condamnă individualitatea umană empirică la o stare de contingenţă de-a lungul întregii ei existenţe, după cum o învederează în filosofîa hegeliană a dreptului permanenta dihotomie dintre stat şi societatea civilă. Pentru a suprima contingenţa, este necesar, mai întâi, ca omul să fie privit ca o fiinţă fizică completă, care munceşte şi se luptă cu natura, iar în al doilea rând, să se înţeleagă că singura realitate a omului o constituie individualitatea sa, orice altă formă de existenţă fiind o consecinţă a muncii înstrăinate, o răsturnare a raporturilor fireşti care este, însă, istoriceşte, inevitabilă şi constituie condiţia eliberării. Numai când hegelianismul este astfel transformat în sensul materialismului (conştiinţa este o componentă a omului complet şi un efect al activităţii practice) şi individualismului (individul e unicul subiect, toate celelalte moduri de existenţă fiind predicate ale omului real), numai atunci este de aşteptat adevărata unificare a omului preconizată în *Manuscrisele pariziene* şi în *Capitalul.* Hegel este, astfel, „aşezat pe picioare”; individul este subiectul, iar Fiinţa universală predicatul, şi nu invers, iar punctul de plecare al dezvoltării istorice nu este exteriorizarea conştiinţei, ci aceea a forţelor umane naturale sub forma muncii.

Marx, aşadar, nu preia de la Hegel metoda fără sistem, ci le transformă pe amândouă. Şi în noua schemă se menţine ca perspectivă un fel de ţel ultim, şi anume ceea ce Marx numeşte sfârşitul trecutului şi începutul adevăratei istorii. Este un sfârşit în sensul că pune capăt pentru totdeauna dualităţii istorice dintre individ şi Fiinţa socială reificată, dintre autoobiectivare prin muncă şi înstrăinarea produselor acesteia. Vindecarea dedublării şi reintegrarea deplină nu sunt mai puţin esenţiale pentru doctrina lui Marx decât pentru cea a lui Hegel, deşi dedublarea şi suprimarea ei sunt

concepute la cei doi în termeni diferiţi. Caracterul definitiv al transformării socialiste, după cum am văzut, nu presupune încetarea dezvoltării, ci dispariţia oricărui conflict dintre viaţa empirică a omului şi natura sa, înlăturarea tuturor obstacolelor pe care munca înstrăinată şi contingenţa vieţii le opuneau obiectivării autentice, creatoare, a puterilor naturale ale omului.

Similar felului în care Marx diferă de Hegel, ideea lui Marx că filosofia va fi abolită prin realizarea ei diferă de crezul scientist că locul filosofiei va fi luat de ştiinţele pozitive. În viziunea lui Marx, abolirea filosofiei este un element natural al reintegrării omului, deoarece ea constă în suprimarea autonomiei proceselor de gândire faţă de viaţă ca întreg. Gândirea devine o afirmare directă a vieţii, conştientizare a faptului că ea însăşi nu este altceva decât viaţă conştientă; diviziunea dintre munca fizică şi munca intelectuală ia sfârşit; gândirea nu se mai poate replia într-un tărâm propriu: filosofia, care este aspiraţie a spiritului spre integralitatea omului, va dispărea atunci când această aspiraţie se va înfăptui. Aceasta e o idee total diferită de teza că filosofía nu va mai avea drept la o existenţă separată, deoarece tot ce era valoros în ea va fi preluat de diferite ştiinţe pozitive.

Deosebirea dintre cele două interpretări ale condiţiei umane este clară, la fel cum este, în concepţia lui Marx, şi linia despărţitoare dintre lumea prezentă şi cea care urmează să se nască. În conformitate cu premisele sale filosofice, el n-ar fi putut niciodată să facă vreo concesie strategiei reformiste; noua societate trebuia să marcheze o ruptură totală de cea veche, iar răsturnarea revoluţionară era singura formă valabilă de critică socială. Prin contrast, pe baza asumpţiei că progresul continuă de-a lungul istoriei fără a atinge vreodată un ţel absolut, este mai uşor de înţeles punctul de vedere că reformele înăuntrul capitalismului pot fi, prin ele însele, valoroase.

Rezumând diferenţa de atitudini dintre Marx şi Engels, putem spune că din ele răzbate contrastul: mai întâi, dintre evoluţionismul naturalist şi

antropocentrism; apoi, în al doilea rând, dintre interpretarea tehnică a cunoaşterii şi epistemologia praxisului; în al treilea rând, dintre ideea „amurgului filosofici” şi cea a contopirii ei cu viaţa ca întreg; şi, în al patrulea rând, dintre progresul infinit şi escatologia revoluţionară. Numeroşi critici au adoptat punctul de vedere că Marx nu foloseşte niciodată termenul „materialism” în acelaşi sens ca Engels, ci întotdeauna înţelege prin el dependenţa conştiinţei de condiţiile sociale, şi nu primatul metafizic al materiei faţă de spirit. Unii, precum Z. Jordán, merg până la a susţine că Marx ar fi putut, cu mai mult temei, să fie taxat drept pozitivist, întrucât respingea orice fel de metafizică „substanţialistă”. Intr-o anumită măsură, aceasta e o chestiune de terminologie: cu siguranţă, Marx nu a fost pozitivist în sensul istoric al acestui cuvânt, dat fiind că nu a împărtăşit teoria fenomenalistă a cunoaşterii sau interdicţia de a căuta o „esenţă” dincolo de fenomene, ba chiar, nu o dată, s-a exprimat în sens opus acestor atitudini. Este însă adevărat că, spre deosebire de Engels, nu s-a preocupat de chestiuni metafizice privitoare la substanţa primordială şi la originea lumii. În scrierile sale din tinereţe, a repudiat în mod expres interogaţia metafizică, ceea ce, fireşte, este cu totul altceva decât a răspunde negativ la întrebări metafizice. Neîndoielnic, Marx este „materialist” în sensul larg al termenului prin care sunt desemnaţi cei care nu cred în existenţa spiritului anterior materiei sau care resping ca lipsită de sens întrebarea privitoare la o astfel de existenţă. Termenul este însă folosit, de regulă, ca desemnare pentru crezul „substanţialist” în
„materie”, ca substrat a tot ceea ce se poate spune cu sens că există sau, mai precis, pentru crezul că toate obiectele au proprietăţile pe care experienţa ştiinţifică şi cea cotidiană le atribuie corpurilor fizice, E greu ca Marx să fie numit „materialist” în acest sens şi chiar şi Engels, după cum am văzut, oscilează între fenomenalismul scientist (care nu este o doctrină metafizică, ci o regulă intelectuală) şi materialismul propriu-zis, care trece dincolo de

hotarul rigorii ştiinţifice şi, în funcţie de formularea pe care o primeşte, este fie obscur, fie nedemonstrabil.

Un punct de vedere întâlnit în special la criticii catolici ai marxismului şi reluat recent de L. Colletti afirmă că materialismul este incompatibil cu dialectica naturii a lui Engels, întrucât aceasta din urmă vorbeşte despre existenţa în natură a unor calităţi, precum creativitatea, care aparţin doar entităţilor spirituale. Această critică, însă, nu stă în picioare. Ideea că natura poate dezvolta forme calitativ noi (în sensul analizat mai sus) şi că unele părţi ale naturii ascultă de legi care nu pot fi deduse din legile universale ale fizicii nu este logic incompatibilă cu materialismul aşa cum l-am definit aici. În orice caz, teoria multiplicităţii calităţilor ireductibile nu contravine prin ea însăşi materialismului. Există însă un alt mod de a susţine incompatibilitatea materialismului cu dialectica. Engels exprimă clar ideea conform căreia contradicţia logică este o proprietate a anumitor fenomene naturale. Enunţul că o anumită relaţie logică este prezentă în natură poate fi conciliat cu filosofii cum sunt cea a lui Hegel, cea a lui Leibniz sau cea a lui Spinoza (în cazul acestuia din urmă, cu propoziţia care spune despre *cogitatio* că este un atribut al întregului univers), dar niciuna dintre acestea nu este compatibilă cu forma de materialism a lui Engels. Dacă interpretăm termenii „contradicţie” şi „negaţie” în sensul nonlogic de conflict, respectiv distrugere, acest punct de vedere cade. S-ar părea, însă, că ocazionala identificare de către Engels a relaţiilor logice cu cele fizice trebuie, mai degrabă, pusă pe seama carenţelor din formaţia sa filosofică decât considerată o teorie

J >

deliberată. În ciuda bogăţiei cunoştinţelor sale şi agilităţii mintii sale, Engels era un amator în ale filosofici. Critica pe care el o face „agnosticismului” kantian este uimitor de naivă; el vădeşte o neînţelegere totală atunci când susţine că, potrivit concepţiei lui Kant, nu s-ar putea descoperi niciodată noi substanţe chimice, pentru că, în acest caz, un

„lucru în sine” ar deveni obiect al cunoaşterii. Nu este clar nici în ce mod ar putea să împace Engels interpretarea psihologistă pe care o dă logicii (interpretare expusă sumar şi care nu trece dincolo de anumite platitudini care aveau circulaţie în epocă) cu credinţa sa potrivit căreia cunoaşterea umană este o reflectare a naturii aşa cum aceasta există în chip „real” şi independent. Căci, dacă legile gândirii nu sunt reguli imperative independente de experienţă şi de existenţa lucrurilor, ci expresii ale modului în care creierul uman funcţionează, întrebarea dacă cunoaşterea este „adevărată” în sens tradiţional este lipsită de sens; activitatea cognitivă ar fi, atunci, o formă de reacţie biologică şi nimic mai mult şi ar putea fi evaluată doar prin prisma utilităţii ei.

Lăsând deoparte inconsecvenţele şi generalizările temerare ale lui Engels, rămâne întrebarea dacă „dialectica naturii” îşi poate păstra în vreun sens valabilitatea. Acei critici marxişti care tăgăduiesc această posibilitate au relevat că, în accepţiunea lui Marx, „dialectica” are în vedere interacţiunea dintre spirit şi mediul său social; această accepţiune nu poate fi transferată asupra naturii sau să semnifice un ansamblu de legi universale care se manifestă, între altele, prin legi ale vieţii sociale. Dacă ar fi aşa, atunci dezvoltarea societăţii şi, mai presus de toate, transformarea ei revoluţionară ar fî efectul unor „legi naturale”, ceea ce este opusul vederilor lui Marx. Dacă această critică este acceptată, nu decurge totuşi că marxismul ortodox interzice examinarea ireductibilităţii diverselor procese naturale la un unic model; tot ce decurge este că termenul „dialectică” nu este aplicabil unei asemenea examinări în sensul în care este aplicabil fenomenelor sociale. Cu această rezervă, nu par să existe motive de a arunca, pur şi simplu, peste bord speculaţiile lui Engels, deşi este o altă întrebare dacă şi în ce măsură ele sunt adevărate în

> detaliu. Ideile sale privind existenţa de contradicţii logice în natură sau privind caracterul dialectic al aritmeticii sunt, fără îndoială, naive; nu aşa este şi chestiunea multiplicităţii

calităţilor, după cum nu pare impropriu nici să vorbim despre acumulări cantitative care duc la schimbări calitative (în sensul sugerat mai sus, că majoritatea sau chiar totalitatea parametrilor folosiţi în descrierea fenomenelor naturale nu sunt indefinit aditivi).

Cu siguranţă că „dialectica naturii” a lui Engels este plină de exemple perimate şi de speculaţii nefondate pe tărâmul cosmologiei filosofice. El susţine, bunăoară, că ivirea, în istoria Pământului, a unor forme superioare din forme inferioare reprezintă o necesitate imanentă şi că natura, în virtutea unei presupuse legi necunoscute, va produce, „în mod necesar”, în condiţii similare, aceleaşi forme. Deşi alteori Engels însuşi condamna, cel puţin în termeni generali, acest soi de speculaţii arbitrare, ele aparţin unei filosofii tradiţionale a naturii destul de răspândite în secolul al XIX-lea. Aceasta nu echivalează însă cu a spune că fllosofîa lui Engels a adus vreo contribuţie la dezvoltarea ştiinţei. După cum au arătat istoricii ştiinţei, au existat, în trecut, momente de criză în care ideile filosofice au jucat un rol important, exemple în acest sens fiind influenţa platonismului asupra fizicii galileene sau cea a empiriocriticismului asupra teoriei relativităţii. Un astfel de rol euristic nu poate fi însă atribuit filosofici naturii a lui Marx sau a lui Engels; iar în Uniunea Sovietică, această atribuire a avut drept consecinţă nu stimularea ştiinţelor, ci frânarea unora dintre ele. Am putea chiar spune că Engels nu a fost total inocent în această privinţă; pe de o parte, el sublinia că generalizările filosofice sunt lipsite de valoare dacă nu se bazează pe experienţa ştiinţifică, dar, pe de alta, atunci când critica empirismul, atribuia filosofici un rol de supraveghetor al „experienţei brute”. El nu a lămurit cu claritate cum puteau fi împăcate între ele aceste două atitudini sau pe ce bază era îndreptăţită fîlosofia să critice experienţa. Ideea că ea are o astfel de îndreptăţire a putut lesne furniza un pretext pentru supunerea ştiinţei faţă de ideologie, ceea ce s-a şi întâmplat, în împrejurări, fireşte, care nu au nimic de-a face cu această parte a doctrinei lui

Engels.

Chestiunile ţinând de dialectica naturii constituie o parte supralicitată a ceea ce este actualmente codificat drept „materialism dialectic”. Dacă şi în ce măsură ele sunt, în prezent, ştiinţific şi filosofic fecunde este o temă asupra căreia vom reveni mai târziu.

2. Trei laitmotive ale marxismului

Ca la toţi marii gânditori, putem detecta şi în doctrina lui Marx, privită în ansamblu, o anumită tensiune între filoane de gândire eterogene, precum şi între sursele care s-au împletit la el într-o sinteză. Din acest punct de vedere, putem distinge trei motive principale.

1) Motivul romantic. în marile linii ale criticii sale la adresa societăţii capitaliste, Marx este un moştenitor al mişcării romantice. Romanticii au atacat societatea industrială dintr-un punct de vedere conservator, deplângând dispariţia legăturilor şi loialităţilor „organice” şi faptul că fiinţele umane se confruntau între ele nu ca indivizi, ci ca exponenţi ai unor forţe şi instituţii impersonale sau ai puterii banului. Pe de o parte, personalitatea se pierdea în anonimat, iar oamenii tindeau să se trateze unii pe alţii ca întruchipări ale funcţiilor lor sociale sau ale avuţiei de care dispuneau. Pe de altă parte, dispărea şi viaţa autentic colectivă, nu mai existau comunităţi veritabile de tip tradiţional, entităţi morale sudate nu doar prin interes, ci printr-o solidaritate spontană şi prin contactul direct dintre indivizi. Opoziţia dintre astfel de comunităţi organice şi „societatea” ca agregat mecanic fără alt liant decât interesul material este o temă ce străbate filosofîa preromantică şi cea romantică, de la Rousseau şi Fichte la Comte. Visul de revenire la o armonie desăvârşită şi la o stare în care nu se interpunea nimic între individ şi comunitate sau între individ şi el însuşi era un atac, expres sau implicit, împotriva liberalismului şi a bazei lui filosofice, care era contractul social. Filosofîa liberală postulează că în conduita oamenilor au precădere motivele egoiste

şi că interesele lor divergente nu pot fi împăcate decât printr-un sistem de legi raţional care asigură securitatea tuturor prin limitarea libertăţii fiecăruia. Aici, se admite implicit că oamenii îşi sunt unii altora duşmani naturali, libertatea fiecăruia fiind limita libertăţii tuturor celorlalţi. Libertatea nelimitată ar fi autodistructivă, căci, dacă nimeni n-ar consimţi să respecte drepturile celorlalţi, toţi ar fi expuşi agresiunii şi nimeni nu s-ar simţi în siguranţă; contractul social, în sensul lui Hobbes, împiedică acest lucru prin organizarea comunităţii pe baza respectării reciproce a libertăţii individuale. Societatea este o creaţie artificială, un sistem de legislaţie menit să îngrădească egoismul natural şi să ofere securitate tuturor cu preţul cedării parţiale a libertăţii. În concepţia romantică, acesta este, într-adevăr, tabloul fidel al societăţii industriale, dar el nu răspunde cerinţelor naturii umane. Menirea naturală a omului era de a trăi într-o comunitate bazată nu pe legătura negativă a interesului, ci pe nevoia spontană, independentă, de a comunica cu ceilalţi. Constrângerea şi controlul ar fi de prisos într-o societate în care fiecare individ s-ar identifica în mod liber cu întregul. Marx şi-a însuşit partea distructivă din viziunea romantică asupra societăţii contemporane, mărturie stând teoria sa despre înstrăinare şi despre puterea banului, precum şi credinţa sa într-o viitoare unitate unde fiecare individ se va raporta la propriile forţe nemijlocit, ca la nişte forţe sociale. Aspectele criticate de el ale societăţii erau aceleaşi cu cele ale căror consecinţe pustiitoare fuseseră observate de către romantici; oamenii erau dominaţi de propriile energii şi priceperi sub forma legilor anonime ale pieţei, a tiraniei abstracte a banului şi a procesului nemilos de acumulare capitalistă. Pentru Marx, la fel ca pentru romantici, libertatea cuprinsă în Declaraţia Drepturilor Omului, care-i îngăduia individului să facă ce-i place câtă vreme nu-i vatămă pe alţii, era semnul distinctiv al unei societăţi dominate de legătura negativă a interesului egoist.

De la romantici sunt împrumutate de Marx şi principalele trăsături ale utopiei sale comuniste.

Principiul său de bază este că orice mediere între individ şi omenire va înceta să mai existe. Aceasta se aplică tuturor entităţilor, raţionale sau iraţionale, care se interpun între individ şi semenii săi, cum sunt naţionalitatea, statul şi dreptul. Individul se va identifica în mod voluntar cu comunitatea, constrângerea va deveni superfluă, sursele de conflict vor dispărea. Dispariţia formelor intermediare nu înseamnă nimicirea individualităţii, ci dimpotrivă. La fel ca în viziunea romantică, restabilirea legăturilor organice va însemna, în acelaşi timp, restabilirea autenticităţii vieţii personale. Aşa cum stau lucrurile acum, individul desprins de comunitate şi aservit unor instituţii anonime este prădat de viaţa lui personală şi silit să se raporteze la sine ca la un simplu obiect. Muncitorul vede în toată strădania sa un mijloc de supravieţuire biologică, iar partea creatoare a muncii sale îi devine străină; calităţile şi priceperile sale personale îmbracă forma unei mărfi care se cumpără şi se vinde pe piaţă ca oricare alta. Capitalistul îşi pierde personalitatea într-un mod diferit, dar la fel de pernicios; ca personificare a banului, el nu este stăpân pe conduita sa, ci silit să facă ce-i dictează piaţa, indiferent dacă intenţiile lui sunt bune sau rele. De ambele părţi ale faliei sociale, personalitatea este înăbuşită în măsura în care indivizii sunt aserviţi unor forte înstrăinate.

> ?

Abolirea capitalismului nu înseamnă exaltarea comunităţii în dauna individului, ci restaurarea concomitentă a amândurora. În loc ca libertatea să fie concepută în manieră liberală, ca sferă privată a neinterferenţei cu alţii, ea devine unitate voluntară a individului cu semenii săi.

Potrivirea dintre Marx şi romantici este însă doar parţială. Romantismul, în forma lui clasică, este un vis de înfăptuire a unităţii sociale prin resuscitarea câte unei trăsături idealizate a trecutului: armonia spirituală a Evului Mediu, o Arcadie rurală sau viata fericită a sălbaticului, neştiutor de legi şi de industrie şi identificat, în chip fericit, cu tribul. Acest fel de nostalgie este, firește, la antipodul viziunii lui

Marx. Deşi există şi la el reminiscenţe ale crezului romantic în viaţa fericită a sălbaticului, ele nu sunt numeroase şi importante, iar în opera sa nu se întâlneşte nicăieri sugestia că omenirea ar putea sau ar trebui să se întoarcă la stilul de viaţă primitiv. Unitatea urmează a fi restabilită nu prin distrugerea tehnologiei moderne sau prin resuscitarea primitivismului şi a abrutizării rurale, ci prin şi mai mult progres tehnic şi prin obligarea societăţii de a depune maxime eforturi pentru desăvârşirea controlului său asupra forţelor naturii. Nu prin repliere în trecut, ci prin amplificarea puterii omului asupra naturii putem recupera ceea ce era de preţ în societatea primitivă; procesul e un fol de spirală, implicând maxima negativitate a sistemului existent. Efectele distructive ale maşinismului nu pot fi tămăduite prin abolirea maşinilor, ci prin perfecţionarea lor. Tehnologia însăşi, oarecum prin aspectele ei negative, face posibilă recuperarea a ceea ce a fost nimicit.

Dat fiind că viitoarea unitate urmează a se realiza nu aruncând peste bord cuceririle dezvoltării sociale, ci continuându-le, această unitate va rezida în specia umană ca totalitate, şi nu în forme tradiţionale precum naţiunea sau statul. Comunitatea naţională, privită de atâţia romantici drept paradigma vieţii organice, este deja pe cale de destrămare ca efect al înaintării capitalismului, care mătură în calea sa tot ce nu serveşte expansiunii sale. Muncitorii nu au patrie, iar capital nu posedă nici ei, nici ea; de ambele părţi ale marelui conflict al epocii, patriotismul şi-a pierdut relevanţa. Naţionalismul poate fi exploatat în scopuri politice sau altele pe termen scurt sau pentru justificarea politicilor protecţioniste, dar puterea lui e pe cale să se năruie sub nemiloasa presiune a capitalului cosmopolit şi a conştiinţei internaţionaliste a proletariatului. Din acest punct de vedere, şi capitalul, acest distrugător al tradiţiei, netezeşte drumul spre noua societate.

2) Despărţirea lui Marx de romantici printr-o componentă importantă a utopiei sale are la bază ceea ce am putea numi „motivul faustic-prometeic”, motiv puternic şi, cel puţin sub anumite aspecte,

rival al romantismului. Acest motiv ar fi greu de raportat la o anume şcoală de gândire; el se întâlneşte într-un larg evantai de filosofii, inclusiv în unele trăsături ale neoplatonismului (omul ca încununare a Fiinţei create) şi în texte ale lui Lucretiu şi Goethe, bine cunoscute lui Marx. îl descoperim, de asemenea, la Giordano Bruno şi la alţi gânditori renascentişti în care Marx vedea modele ale umanităţii împlinite, giganţi universali care biruiseră penuria sufletească a diviziunii muncii şi nu doar asimilaseră întreaga cultură a epocii lor, ci se ridicaseră prin efort propriu la un nivel superior. Acest filon din gândirea lui Marx răzbate din răspunsurile date de el, odată, la un „chestionar" al fiicei sale: poeţii preferaţi – Shakespeare, Eschil, Goethe; eroii favoriţi – Spartacus, Kepler; ideea despre fericire – lupta; cea mai detestată trăsătură umană – servilismul. Ideea prometeică ce revine statornic în opera lui Marx cuprinde: încrederea în puterile autocreatoare nelimitate ale omului, dispreţul faţă de tradiţie şi de venerarea trecutului, conceperea istoriei ca autorealizare a omului prin muncă şi crezul că omul de mâine îşi va extrage „poezia" din viitor.

Prometeismul lui Marx este, firește, unul de un fel aparte şi, înainte de toate, el se raportează la specie, şi nu la individ. Marx credea, după cum se desprinde cu claritate din apărarea pe care o ia lui D. Ricardo împotriva criticii sentimentale a lui J.-C. Sismondi, că ideea de „producţie de dragul producţiei" însemna dezvoltarea resorturilor naturii umane ca scop în sine, cu adaosul că progresul speciei nu trebuie să se împiedice de consideraţii privitoare la fericirea individuală. Chiar şi dacă dezvoltarea speciei ar avea loc în detrimentul majorităţii indivizilor, ea era, până la urmă, sinonim cu dezvoltarea fiecărui individ; progresul întregului comportă întotdeauna prejudicierea unora, iar duritatea inimii reproşată lui Ricardo era o dovadă a onestităţii lui ştiinţifice.

1 5

Pentru Marx era o certitudine faptul că, în revoluţia universala, proletariatul ca Prometeu colectiv va anihila străvechea contradicţie dintre

interesul individului şi cel al speciei, capitalismul fiind, şi în această privinţă, vestitorul socialismului. Zdrobind puterea tradiţiei, trezind cu brutalitate popoarele din amorţeală, revoluţionând producţia şi eliberând forţe umane proaspete, capitalismul a creat o civilizaţie în care omul era pentru prima dată în măsură să arate ce poate face, deşi, până acum, cutezanţa sa a îmbrăcat forme inumane şi antiumane. Era un jalnic sentimentalism să dojeneşti capitalismul în speranţa de a zăgăzui sau deturna înaintarea lui victorioasă. Cucerirea naturii trebuia să meargă înainte; în etapa următoare, oamenii vor deveni stăpânii condiţiilor sociale ale progresului.

O trăsătură tipică a prometeismului lui Marx este dezinteresul său pentru condiţiile naturale ale existenţei umane (ca opuse celor economice), absenţa existenţei umane corporale din viziunea sa asupra lumii. La el, omul este definit în termeni pur sociali, limitele fizice ale existenţei acestuia fiind aproape neluate în seamă. Marxismul nu se arată deloc interesat de faptul că oamenii se nasc şi mor, că sunt bărbaţi sau femei, tineri sau bătrâni, sănătoşi sau bolnavi, că sunt, genetic, inegali şi că toate aceste circumstanţe afectează dezvoltarea socială, oricare ar fi împărţirea în clase, şi pun limite planurilor umane de perfecţionare a lumii. Marx nu credea în fînitudinea şi limitarea esenţiale ale omului şi

> 5 >

în obstacolele ce stau în calea creativităţii sale. Răul şi suferinţa nu

5 5 J aveau, în ochii săi, nicio semnificaţie în afara celei de instrumente ale eliberării; ele erau niste fapte pur sociale, nu o componentă esenţială a condiţiei umane.

? ?

În *Manuscrisele din 1844,* Marx face, ce-i drept, referire la relaţiile sexuale, adică la o legătură biologică la prima vedere, ca la paradigma legăturilor autentic umane care ar urma, pesemne, să fie dominante în societatea comunistă. Paralela este însă numaidecât explicată într-un sens contrar aşteptărilor noastre, nu în sensul că legătura biologică este un model pentru cea socială, ci în sensul că ea va dobândi un caracter social; omul

descoperă în relaţiile sexuale în ce măsură natura sa a fost „umanizată”, adică socializată, în ce fel biologia sa a devenit umană, iar nevoile sale biologice au devenit nevoi sociale. Contrar darwinismului social şi filosofiei liberale, Marx nu numai că nu derivă legătura socială din nevoi biologice, ci le prezintă pe acestea din urmă şi condiţiile biologice ale existenţei umane drept elemente ale legăturii sociale. La el, sintagma „natură socializată” nu este o metaforă. Totul în fiinţa umană este social, toate calităţile şi funcţiile naturale, întregul comportament natural sunt virtualmente rupte de originile lor animale.

Din acest motiv, Marx abia dacă poate admite că omul este limitat în vreun fel, fie de corpul său, fie de condiţiile geografice. După cum se vede din polemica sa cu Malthus, el a refuzat să creadă în posibilitatea unei suprapopulaţi! absolute, determinată de suprafaţa pământului şi de resursele lui naturale. Suprapopulaţia era, în ochii săi, un fapt pur social, legat de condiţiile producţiei capitaliste, întrucât progresul tehnic şi exploatarea generau suprapopulaţie relativă sub forma unei armate industriale de rezervă. Demografia nu era pentru el o forţă de sine stătătoare, ci un element al structurii sociale, care se cerea evaluat ca atare.

Ignorarea de către Marx a trupului şi a morţii fizice, a sexualităţii şi agresivităţii, a geografiei şi a fertilităţii umane – considerate toate, de către el, realităţi pur sociale – reprezintă una dintre trăsăturile cele mai caracteristice şi totuşi cele mai neglijate ale utopiei sale. Aceasta înseamnă, printre altele, că analogia făcută uneori între soteriologia lui Marx şi cea a creştinismului (proletariatul ca mântuitor, mântuire totală, popor ales, Biserică etc.) este, sub un aspect decisiv, eronată. Mântuirea, de pildă, este la el mântuirea de sine a omului; nu opera lui Dumnezeu sau a Naturii, ci a unui Prometeu colectiv care, în principiu, este capabil să dobândească stăpânirea totală asupra lumii în care trăieşte. În acest sens, libertatea omului este creativitatea lui, marşul unui cuceritor care biruie deopotrivă natura şi pe sine însusi.

3) Dar prometeismul îşi are şi el limitele lui, cel puţin când este vorba de interpretarea trecutului, căci întâmpină rivalitatea unui al treilea motiv, cel al iluminismului raţionalist, determinist. Marx vorbeşte deseori despre legi ale vieţii sociale care ar acţiona în acelaşi mod ca şi cele ale naturii. Prin aceasta, însă, nu vrea să spună că ele sunt o prelungire a legilor fizicii sau ale biologiei, ci că se impun indivizilor umani cu aceeaşi inexorabilă necesitate ca o avalanşă sau un taifun. Gândirea ştiinţifică obiectivă este chemată să studieze aceste legi în maniera naturalistului, fără dogme preconcepute, sentimente sau judecăţi de valoare, aşa cum Marx considera că a procedat el însuşi în *Capitalul.* Aici, conceptele normative de „înstrăinare" şi „dezumanizare" se prezintă sub chipul unora neutralizate, nonevaluative, precum „valoare de schimb", „plusvaloare", „muncă abstractă" şi „vânzare a forţei de muncă". în răspunsurile la deja menţionatul chestionar al fiicei sale, raţionalismul şi scepticismul filosofic ale lui Marx apar exprimate în maxima lui favorită: *De omnibus dubitandum.*

în această abordare scientistă, recunoaştem cea de a treia concepţie despre libertate aşa cum a formulat-o Engels: libertatea este necesitatea înţeleasă, măsura în care oamenii sunt capabili să pună legile naturii în slujba lor, nivelul tehnicii materiale şi sociale.

Şi aici, însă, se cere formulată o rezervă. Credinţa în „legi" care guvernează societatea se întemeiază pe interpretarea istoriei de până acum, a „preistoriei" omenirii. Până acum, oamenii au fost dominaţi de forţe pe care ei le-au creat, dar pe care nu le puteau controla: bani, piaţă, mituri religioase. Prăpastia dintre tirania legilor economice şi spiritul care le observă neputincios este umplută prin apariţia proletariatului, conştient de misiunea sa. începând din acest moment, necesitatea nu se mai impune din afară şi nu mai constă în utilizarea tehnică a legilor existente de către ingineri sociali luminaţi. însăsi diferenţa dintre necesitate şi libertate încetează să mai existe, iar odată cu ea, de bună seamă, şi „legile sociale" aşa cum erau înţelese

până acum, anume ca fiind ceva asemenea gravitaţiei. Aceasta din urmă, însă, poate fi, ce-i drept, cunoscută şi folosită, dar nu poate fi abolită, şi acţionează, fie că o ştim sau nu. Termenul „lege” în această accepţiune nu este aplicabil unui proces social care apare doar cu condiţia de a fi înţeles, or, tocmai acesta este cazul practicii revoluţionare, întâlnim aici o diferenţă crucială: legile care au guvernat societatea până acum erau independente de cunoaşterea umană; faptul că acum sunt cunoscute nu înseamnă că încetează să acţioneze. Dar mişcarea revoluţionară a proletariatului nu este o exemplificare a vreunei legi în această accepţiune, căci, deşi este generată de istorie, ea este totodată conştientizare a istoriei.

Prin urmare, în timp ce latura romantică a marxismului se aplică deopotrivă la trecut şi la viitor (criticând dezumanizarea omului de către capitalism şi preconizând o viitoare stare de unitate) şi, în timp ce prometeismul priveşte cu precădere spre viitor (pentru că omul, deşi şi-a fost tot timpul propriul creator, nu a fost şi nu a putut fi conştient de acest fapt), aspectul determinist al marxismului se raportează la trecutul care încă apasă asupra omenirii, dar este sortit să dispară curând cu totul.

întreaga gândire a lui Marx poate fi interpretată prin prisma acestor trei motive şi a interacţiunii lor. Ele nu coincid însă cu „sursele” convenţionale ale marxismului. Componenta sa romantică este de sorginte multiplă: Saint-Simon, Hess şi Hegel; cea prometeică se alimentează din Goethe, Hegel şi filosofia praxisului şi a cunoaşterii de sine, cultivată de Tinerii Hegelieni; iar cea deterministă şi raţionalistă, din Ricardo, Comte (pe care, altminteri, Marx îl zeflemisea) şi, din nou, Hegel. Toate cele trei motive sunt influenţate de gândirea hegeliană, dar în toate trei intenţia lui Hegel este transformată.

Cele trei motive sunt prezente neîntrerupt în opera lui Marx, dar ponderea lor relativă variază în timp. Nu încape nicio îndoială că în anii ’60 Marx punea un accent mai mare pe aspectul ştiinţific, obiectiv, determinist al observaţiilor sale decât o făcuse în anii ’40. Celelalte două filoane nu şi-au pierdut totuşi

forţa, ci au continuat să afecteze direcţia cercetărilor sale, conceptele utilizate, întrebările pe care şi le punea şi răspunsurile pe care le dădea, cu toate că, aşa cum deseori se întâmplă în astfel de cazuri, el nu era întru totul conştient de influenta lor constantă.

Marx era convins că a izbutit să sintetizeze într-un unic tablou toate valorile intelectuale care i-au stat la îndemână. În lumina propriei sale concepţii despre opera sa, întrebări precum aceea dacă a fost determinist sau voluntarist, dacă a crezut în legi istorice sau în puterea iniţiativei umane, sunt lipsite de sens, începând încă din momentul în care, ca student la Berlin, ajunsese la concluzia că, cu ajutorul lui Hegel, a depăşit dualismul kantian dintre ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie, el s-a aflat într-o poziţie intelectuală care-i permitea să respingă astfel de întrebări.

3. Marxismul ca sursâ a leninismului

Toate aceste consideraţii ţin însă de domeniul filosofiei sociale şi, din ele, era greu de dedus o strategie politică precisă intr-o vreme când deja exista o puternică mişcare ce-şi asuma drept ideologie marxismul. Filosofia necesita interpretare şi specificare, iar aceasta a dus la oarecare tensiuni şi contradicţii înăuntrul marxismului, abia sesizabile pe planul sociologiei generale şi al escatologici. Disputa dintre necesitate şi libertate putea fi rezolvată în teorie, dar, de la un punct încolo, trebuia decis dacă mişcarea revoluţionară urmează să aştepte maturizarea economică a capitalismului ori să acapareze puterea de îndată ce situaţia politică ar fi permis-o. În rezolvarea acestei chestiuni, principiile generale erau de prea puţin folos. Marxismul făgăduia că societatea va deveni una şi că toate barierele dintre individ şi 1 ’ societate aveau să fie înlăturate; pasul următor era să se tragă concluzii practice şi să se traducă făgăduinţă în limbajul unui program politic. Era, de asemenea, necesar să fie definită mai clar ideea de civilizaţie ca fiind deopotrivă universală şi condiţionată de împărţirea societăţii în clase. Ce însemna efectiv „dispariţia treptată a statului” şi cum se putea înfăptui în practică? Atât cei ce se bizuiau pe

evoluţia treptată şi automată a capitalismului spre comunism, cât şi cei ce puneau accentul pe rolul istoric creator al iniţiativei revoluţionare puteau găsi argumente în scrierile marxiste. Primii îi acuzau pe cei din urmă că încearcă să încalce legile istoriei aşa cum le formulase Marx; cei din urmă le replicau primilor că aşteptau ca procesul impersonal al istoriei să înfăptuiască revoluţia în locul lor, ceea ce ar putea echivala cu o aşteptare până la ziua de apoi. Marx era citat în sprijinul ambelor tabere în dispută, dar, până la urmă, citatele nu dovedeau mare lucru şi, cum se întâmplă adesea, ele erau folosite pentru susţinerea unor poziţii adoptate din alte motive.

Şi mai anevoioasă era interpretarea profeţiilor lui Marx privitoare la natura comunismului. Se putea argumenta în felul următor: potrivit teoriei lui Marx, toate antagonismele sociale aveau la bază conflicte de clasă. Când va fi abolită proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, nu vor mai exista clase şi niciun fel de conflicte sociale, cu excepţia celui cauzat de rezistenţa reziduală anemică a fostei clase posedante. Marx spunea că în societatea socialistă nu va exista nicio „mediere”, ceea ce, în termeni practice, însemna abolirea separaţiei burghezo-liberale a puterilor şi unificarea între legislativ, executiv şi judecătoresc.

Marx anticipa şi dispariţia „principiului naţional”, prin urmare, orice tendinţă de cultivare a specificului naţional şi a culturii naţionale nu putea fi decât o rămăşiţă a capitalismului. Marx declarase că statul şi societatea civilă vor deveni identice. Cum societatea civilă existentă era una burgheză, cel mai simplu mod de a interpreta spusa sa era absorbirea completă a societăţii civile în noul stat, care era, prin definiţie, un stat al clasei muncitoare condus de partidul care profesa marxismul, ideologia proletară. Marx mai spusese că libertatea negativă cultivată de tradiţia burgheză liberală nu-şi afla locul în societatea socialistă, dat fiind că nu făcea decât să exprime caracterul antagonist al societăţii capitaliste. Construirea noii lumi urma, aşadar, să debuteze cu înlocuirea libertăţii negative printr-o formă superioară de libertate bazată pe unitatea dintre individ şi societate. Şi cum, prin definiţie,

statul proletar întruchipa aspiraţiile proletariatului, cei care, în indiferent ce mod, nu se conformau noii unităţi meritau a fi anihilaţi ca rămăşiţe ale societăţii burgheze. Ce altceva putea, la urma urmei, să însemne principiul că progresul uman se realizează întotdeauna în detrimentul individului şi că nu poate fi altminteri înainte de înfăptuirea deplină a comunismului?

Pe firul unui astfel de raţionament, întreaga teorie marxist- romantică a unităţii, a claselor şi a luptei de clasă putea fi folosită (ceea ce nu înseamnă că aşa era istoriceşte inevitabil) pentru a justifica instaurarea unui despotism extrem care, chipurile, întruchipa maxima libertate posibilă. Dacă, aşa cum a susţinut Engels, cea mai liberă societate este aceea care deţine maximum de control asupra condiţiilor vieţii sale, teoria nu va fi grav distorsionată dacă se trage concluzia că societatea va fi cu atât mai liberă cu cât este guvernată mai despotic şi supusă la cât mai numeroase reglementări. Dat fiind că, potrivit lui Marx, socialismul suprimă legile economice obiective şi îi face capabili pe oameni să controleze condiţiile vieţii lor, este lesne de tras concluzia că societatea socialistă poate să facă orice doreşte; aşadar, că voinţa poporului sau voinţa partidului revoluţionar poate să ignore legile economice şi, din proprie iniţiativă creatoare, să manipuleze elementele vieţii economice aşa cum îi place. Visul de unitate al lui Marx putea astfel îmbrăca forma unei oligarhii de partid despotice, iar prometeismul s-ar manifesta în încercarea de a organiza viaţa economică după metode poliţieneşti, aşa cum a şi făcut partidul lui Lenin la începutul guvernării sale. Voluntarismul economic, care nu a fost abandonat decât în momentul în care noua societate a ajuns în pragul falimentului, a fost o aplicare, şi nu una din cale afară de caricaturală, a prometcismului marxian; comunismul chinez a trecut şi el printr-o perioadă foarte asemănătoare, inspirată de aceeaşi ideologie şi cu rezultate nu mai puţin catastrofale. În socialism, eşecul economic poate fi privit doar ca datorându-se recalcitranţei celor guvernaţi, care, la rândul ei, poate fi interpretată ca rezultat al

rezistenţei claselor posedante. Guvernanţii nu aveau nevoie să caute raţiunile eşecului în erori de
3 3 3
doctrină; ca veritabili marxişti, le puteau pune pe seama burgheziei şi, drept urmare, puteau să intensifice măsurile represive împotriva acesteia, cum, în fapt, au şi făcut. Intr-un cuvânt, versiunea leninist-stalinistă de socialism era o interpretare posibilă, deşi, cu siguranţă, nu singura posibilă a doctrinei lui Marx. Dacă se pune semnul egalităţii între libertate şi unitatea socială, atunci, cu cât există mai multă unitate, cu atât există şi mai multă libertate; şi, cum condiţiile „obiective" ale unităţii au fost realizate, şi anume, prin confiscarea proprietăţii burgheze, orice manifestare de nemulţumire este o relicvă a trecutului şi trebuie tratată ca atare. Principiul prometeic al iniţiativei creatoare împărţea terenul cu determinismul istoric; iniţiativa revenea aparatului politic, în timp ce din partea maselor înapoiate se aştepta să-şi accepte soarta ca pe o necesitate istorică, necesitate care, odată înţeleasă, era identică cu libertatea. Nimic mai uşor decât să găseşti la Marx pasaje în sprijinul ideii că suprastructura este un instrument al bazei şi că ambele trebuie descrise în categorii de clasă. Dacă există noi relaţii de producţie, care reflectă interesele proletariatului, suprastructura – viaţa politică, dreptul, literatura, arta şi ştiinţa – trebuie neapărat să se conformeze acestor relaţii aşa cum le interpretează avangarda conştientă a proletariatului. în felul acesta, abolirea legii ca instituţie mediatoare între indivizi şi stat şi chiar principiul subordonării în orice manifestare de cultură puteau fi privite drept o întruchipare perfectă a teoriei marxiste.

Unor astfel de obiecţii li se poate uşor replica arătând că Marx (poate cu excepţia unei scurte peroade de după 1848) nu numai că nu a pus sub semnul îndoielii principiile democraţiei reprezentative, ci le-a considerat o parte necesară a guvernării populare, şi că, deşi în două ocazii a folosit termenul „dictatura proletariatului" (fără a explica ce anume înţelege prin el), a avut în minte conţinutul de clasă al sistemului de putere, şi nu,

precum Lenin, lichidarea instituţiilor democratice. De aici, rezultă că socialismul despotic ca realitate istorică nu este acelaşi cu socialismul preconizat de Marx; se pune însă întrebarea în ce măsura este el rezultatul logic al doctrinei sale. Răspunsul ar fi că această doctrină nu este întru totul inocentă, deşi ar fi absurd să se afirme că formele despotice de socialism sunt o urmare directă a ei. Socialismul despotic a rezultat dintr-o multitudine de împrejurări istorice, printre care se numără şi tradiţia marxistă. Versiunea leninist-stalinistă a marxismului n-a fost decât o versiune, adică o încercare de a pune în practică ideile lui Marx, exprimate de el într-o formă filosofică, fără principii clare de interpretare politică. Una dintre componentele acestei teorii este ideea că libertatea se măsoară, în ultimă instanţă, prin gradul de unitate a societăţii şi că interesele de clasă sunt unica sursă a conflictului social[5][3]. Dacă admitem că poate exista o tehnică de înfăptuire a unităţii sociale, atunci despotismul este o soluţie firească a problemei, întrucât el este singura tehnică istoriceşte cunoscută de atingere a acestui obiectiv. Unitatea perfectă îmbracă forma abolirii instituţiilor de mediere socială, inclusiv a democraţiei reprezentative şi a supremaţiei legii ca instrument de sine stătător de soluţionare a conflictelor. Conceptul de „libertate negativă” presupune o societate cu conflicte. Dacă aceasta este totuna cu societatea împărţită în clase şi dacă „societate împărţită” în clase înseamnă „societate bazată pe proprietatea privată”, atunci nu este nimic reprobabil în ideea că actul de violenţă prin care se aboleşte proprietatea privată pune capăt, în acelaşi timp, libertăţii negative sau libertăţii *tout couri.*

Şi, astfel, Prometeu s-a trezit din visul lui de putere ca Gregor Samsa din *Metamorfoza* lui Kafka.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Surse folosire în text:

Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Mind,* trad. Baillie, Allen & Unwin, Londra, 1910.

Hegel, G.W.E, *Philosophy of Right,* trad. T.M. Knox, Oxford, 1942.

Hegel, G.W.E, *Science of Logic,* trad. A.V. Miller, Allen & Unwin, Londra, 1969.

Hegel, G.W.E, *Lectures on the Philosophy of History,* trad. J. Sibree, Dover, New York, 1956.

McLellan, D., *Karl Marx: His Life and Thought,* Macmillan, Londra, 1973.

McLellan, D., *Karl Marx: Early Texts,* Blackwell, Oxford, 1971.

Plotinius, *Enneads,* trad. S. McKenna, Faber, Londra, 1962.

St. Anselm, *Proslogium* etc., trad. S.N. Deane, Kegan Paul, Londra, 1903.

Traducerile în limba română folosite în această ediţie au fost ? preluate din:

Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice,* Editura Politică, 1972.

Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere,* Editura Politică, Bucureşti, 1960. ,

Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinereţe,* Editura Politică, Bucureşti, 1968.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVA

Lucrări generale. Antologii generale şi bibliografii

Centre d'études et de recherches marxistes, *Bibliographie marxiste internationale,* Paris, 1964.

Cole, G.D.H., *A History of Socialist Thought,* 5 volume, Macmillan, Londra, 1953-1960.

Drachkovitch, M.M. (ed.), *Marxism in the Modern World,* Oxford University Press, Londra, 1965.

Drahn, E., *Marx-Bibliographie,* Charlottenburg, 1920.

Fetscher, L, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten,* München, 1967 (o antologie cu o bibliografie bogată).

Fetscher, L, *Karl Marx und der Marxismus,* München, 1967 (traducere în engleză, 1971).

Howe, L, *Essential Works of Socialism,* ediţia a 2-a, New Haven şi Londra, 1976. ' '

Jordan, Z.A., *The Evolution of Dialectical Materialism,* Londra şi New York, 1967.

Lachs, J., *Marxist Philosophy, a Bibliographical Guide,* Chapel Hill, 1967.

Lichtheim, G., *Marxism. A Historical and Critical Study,* Londra, 1961.

Masaryk, T.G., *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus,* Viena, 1899.

Papaioannou, K., *Marx et les marxistes,* Paris, 1970 (o antologie).

Plamenatz, J., *German Marxism and Russian Communism,* Londra, 1954.

Vranicki, P., *Geschichte des Marxismus,* 2 volume, Frankfurt, 1972-1974.

Wolfe, B., *Marxism: 100 years in the life of a doctrine,* New York, 1965.

Lucrări de Marx şi Engels
Marx, Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe,* M.E.G.A., Frankfurt, 1927-1935 (incompletă).
Marx, Engels, *Werke,* 39 de volume, Berlin, 1956 ff. (incomplete).
Marx, Engels, *Collected Works,* Moscova, New York şi Londra, 1975 ff. (planificat să cuprindă 50 de volume).
Antologii în engleză
Marx, Engels, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy,* ed. T. Bottomore şi M. Rubel, Londra, 1956.
Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* L. Feuer, New York, 1959.
Marx, Karl, *Early Writings,* ed. T. Bottomore, Londra, 1963.
Marx, Karl, *The Essential Writings,* D. Caute, Londra şi New York, 196?.
Marx, Karl, *The Early Texts,* ediţia D. McLellan, Oxford, 1971.
Marx, Karl, *Economy, Class and Social Revolution,* Z.A. Jordan, Londra, 1971.
Lucrări generale asupra lui Marx şi Engels. Biografii
Berlin, L, *Karl Marx,* ediţia a 3-a, Oxford, 1973.
Blumenberg, W., *Karl Marx,* Londra, 1971.
Calvez, J.-Y, *La Pensée de Karl Marx,* Paris, 1956.
Cornu, A., *Karl Marx et Friedrich Engels,* Paris, 3 volume, 1955—1962.
Künzli, A., *Karl Marx, eine Psychographie,* Viena, Frankfurt şi Zurich, 1966.
Mayer, G., *Friedrich Engels. Eine Biographie,* Haga, 2 volume, 1934.
McLellan, D., *The Thought of Karl Marx. An Introduction,* Londra, 1971.
McLellan, D., *Karl Marx. His Life and Thought,* Londra, 1973.
Mehring, Fr., *Karl Marx. Geschichte seines Lebens,* Leipzig, 1918 (traducere în engleză, 1936).
Meyer, A.G., *Marxism: The Unity of Theory and Practice,* Ann Arbor, 1963.
Nikolaevsky, B.I., Maenchen-Helfer, O., *Karl Marx,*

Man and Fighter, Londra, 1936.
Payne, R., *Marx: A Biography,* Londra, 1968.
Raddatz, F.J., *Karl Marx, Eine politisehe Biographie,* Hamburg, 1975.
Rubel, M., *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx,* Paris, 1956.
Rubel, M., *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle,* Paris, 1957.
Stânga Hegeliană, Feuerbach, tânărul Marx, relaţia dintre Marx şi Engels
Avron, H., *Feuerbach ou la transformation du sacré,* Paris, 1957.
Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes,* Bremen, 1840.
Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker,* Leipzig, 1841.
Bauer, B., *Das entdeckte Christenthum,* Zürich, 1843.
Berlin, I., *The Life and Opinions of Moses Hess,* Cambridge, 1959. Cieszkowski, A. Graf von, *Prolegomena zur Historiosophie,* Berlin, 1838; ediţia a 2-a, 1908.
Cieszkowski, A. Graf von, *Gott und Palingenesie,* 1842.
Dupré, L., *The Philosophical Foundation of Marxism,* New York, 1966.
Feuerbach, L., *Sämtliche Werke,* W. Bolin & F. Jodi, Leipzig, 10 volume, 1903-1911; ediţia a 2-a, 1959.
Friedrich, M., *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx,* Berlin, 1960.
Garewicz, J., *August Cieszkowski w oczach Niemców... (August Cieszkowski în ochii germanilor),* ín *Polskié Spory o Hegla (Controversepoloneze despre Hegel),* Varşovia, 1966.
Grégoire, Fr., *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach,* Louvain, 1947.
Hess, M., *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837—1850,* A. Cornu & W. Monke, Berlin, 1961.
Hillmann, G., *Marx und Hegel,* Frankfúrt, 1966.
Hook, S., *From Hegel to Marx,* Ann Arbor, 1962

(prima ediţie, 1936). ’
Hyppolite, J., *Etudes sur Marx et Hegel,* Paris, 1955 (traducere în engleză, 1969).
Istituto G. Feltrinelli, *Annali,* vii, 1964-1965 (conţine bibliografie).
Jodl, F., *Ludwig Feuerbach,* Stuttgart, 1921.
Kühne, W., *August Graf von Cieszkowski,* 1938.
Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche,* Stuttgart, 1959.
Löwith, K., *Die Hegelsche Linke,* Stuttgart, 1962.
Maguire, J., *Marx s Paris Writings: An Analysis,* Dublin, 1972. McLellan, D., *Marx before Marxism,* Londra, 1970.
Panasiuk, R., *Filozofia i Panstwo. Studium mynli polityezno- spolecnej lewicy heglowskiej i miodego Marksa 1838—1841 (Philosophy and State. A Study of the Social and Political Thought of the Hegelian Left and the Young Marx 1838—1841),* Varşovia, 1967 (cu o bibliografie bună).
Popitz, H., *Der entfremdete Mensch,* Basel, 1953.
Rosen, Z., *Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx’s Thought,* Haga, 1977.
Silberner, E., *Moses Hess. An annotated Bibliography,* New York, 1951.
Strauss, D.E, *Das Leben Jesu,* Tübingen, 2 volume, 1835-1836.
Strauss, D.E, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu,* Tübingen, 1838.
Strauss, D.E, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 volume, 1840-1841.
Thier, E., *Das Menschenbild des jungen Marx,* Göttingen, 1957. Tschinewskij, D., *Hegel bei den Slaven,* Reichenberg, 1934.
Tucker, R.C., *Philosophy and Myth in Karl Marx,* Cambridge,
1961.
Walicki, A., *Cieszkowskiftlozoficzna systematyzacja mesjanizmu (Cieszkowski, un sistem filozofic al Mesianismului),* în *Filozofiia Polska {Filozofiapolonezǎ),* Varşovia, 1967.
Walicki, A., *Two Polish Messianists: Adam Mickiewicz and August Cieszkowski,* în Oxford Slavonic Papers, Oxford, vol. II, 1969.
Zlocisti, T, *Moses Hess, der Vorkämpfer des*

Sozialismus und Zionismus, Berlin, 1921.
Zöltowski, A., *August Graf von Cieszkowskts Philosophie der Tat,* Posen, 1904.
Socialismul premarxist
Abendroth, W, *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung,* 1965.
Advielle, V, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme,* Paris, 1884.
Angrand, P, *Etienne Gabet et la République de 1848,* Paris, 1948.
Babeuf, G., *Textes choisis,* prefaţă şi comentarii de G. şi I. Willard, Paris, 1950.
Beer, M., *A History of British Socialism,* Londra, 1953.
Bernstein, S., *The Beginning of Marxian Socialism in France,* New York, 1965.
Blanc, L., *Organisation du travail,* Paris, 1839.
Blanc, L., *Le Socialisme. Droit au travail,* Paris, 1848.
Blanqui, A., *Critique sociale,* 2 volume, Paris, 1885.
Bougie, C., *La Sociologie de Proudhon,* Paris, 1911.
Bravo, G.M., *Wilhelm Weitling e il eommunismo tedesco prima del quarantotto (Wilhelm Weitling and German Communism before '48),* Torino, 1963.
Bravo, G.M., *Les Socialistes avant Marx,* 3 volume, Paris, 1970 (o antologie cu o bogată bibliografie).
Charléty, S., *Histoire du saint-simonisme,* Paris, 1931.
Cole, G.D.H., *The Life of Robert Owen,* Londra, 1930.
Cole, M.I., *Robert Owen of New Lanark,* Londra, 1953.
Del Bo, G., *Charles Fourier e la scuola societaria. Saggio bibliográfico (Charles Fourier and the „sicietaria" School. A Bibliographical Essay),* Milano, 1957-
Dommanget, M., *Victor Considérant. Sa Vie, Son Oeuvre,* Paris, 1929.
Dommanget, M., *Les Idées politiques et sociales dAuguste Blanqui,* Paris, 1957-
Fourier, Ch., *Œuvres complètes,* Paris, 1841—1845.
Fournières, E., *Les Théories socialistes au XIXe siècle de Babeuf à Proudhon,* Paris, 1904.
Garewicy, J., *Miêdzy marzeniem a wiedzq. Poczqtki*

myñli socjalistycznej w Niemczech {Intre vis şi cunoaştere. începuturile gândirii socialiste în Germania), Varşovia, 1975.
Gray, A., *The Socialist Tradition,* Londra, 1963.
Gurvitch, G., *Les Fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon şi P.J. Proudhon,* Paris, 1955.
Gurvitch, G., *Proudhon, sociologue,* Paris, 1955.
Gurvitch, G., *Proudhon et Marx: une confrontation,*
Paris, 1964. Halévy, E., *Histoire du socialisme européen,* Paris, 1948.
Harris, D., *Socialist Origins in the United States, American Forerunners of Marx 1817—1832,* 1900.
Harrison, J.EC, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America,* Londra, 1969.
Harvey, R.H., *Robert Owen, Social Idealist,* Berkeley, 1949.
Jackson, J.H., *Marx, Proudhon and European Socialism,* New York, 1962.
Labrousse, C.E., *Le Mouvement ouvrier el les théories sociales en France de 1815 à 1848,* Paris, 1861.
Landauer, C., *European Socialism,* Berkeley, 1959.
Leroy, M., *Le Socialisme des producteurs. Henri de Saint-Simon,* Paris, 1924.
Leroy, M., *Histoire des idées sociales en France,* ediţia a 2-a, Paris,
1962. ,
Lichtheim, G., *The Origins of Socialism,* Londra, 1969.
Loubère, L.A., *Louis Blanc. His Life and his Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism,* Evanston, 1961.
Manuel, F.E., *The New World of Henri Saint-Simon,* Cambridge, Mass., 1956.
Manuel, EE., *The Prophets of Paris,* Cambridge,
Mass., 1962. Mazauric, C., *Babeuf et la conspiration pour légalité,* Paris, 1962. Morton, A.L., *The Life and Ideas of Robert Owen,* Londra, 1962. Owen, R., *The Book of the New Moral Worlds,* Londra, 18361844.
Owen, R., *The Future of the Human Race,* Londra, 1853.
Owen, R.} *A New View of Society, and Other*

Writings, introducere de G.D.H. Cole, Londra, 1927.
Pollard, S., Salt, J. (ed.), *Robert Owen. Prophet of the Poor,* Londra, 1971.
Proudhon, PJ., *Œuvres complètes,* Paris, 1923, ff. (incomplet).
Renard, E., *Bibliographie relative à Louis Blanc,* Toulouse, 1922.
Renard, E., *Loius Blanc, sa vie, son œuvre,* Paris, 1928.
Saint-Simon, H., *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* Paris, 47 de volume, 1865-1878.
Saint-Simon, H., *Selected Writings,* trad. EM.H. Markham, Oxford, 1952.
Spitzer, A.B., *The Revolutionary Theories of L.A. Blanqui,* New York, 1957.
Talmon, J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy,* Londra, 1952.
Vidalene, J., *Louis Blanc,* Paris, 1948.
Walch, J., *Bibliographie du saint-simonisme,* Paris, 1967.
Weitling, W, *Das Evangelium eines armen Sünders. Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte,* W. Schäfer, Reinbek şi Hamburg, 1971.
Wittke, C., *The Utopian Communist. A Biography ofW Weitling, Nineteenth Century Reformer,* Louisiana State U.P., 1950.
Prima Internaţională, Bakunin, Lassalle
Archives Bakounine, redactare şi adnotări de Arthur Lehning, Haga, 1961 ff.
Bakunin, M., *Œuvres,* Paris, 6 volume, 1895—1913.
Bakunin, M., *Gesammelte Werke,* Berlin, 3 volume, 1921-1924.
Bakunin, M., *Sobraine soehineniy i pisem (Collected Works and Letters),*
Y. Steklov, Moscova, 4 volume, 1934-1935.
Braunthal, J., *History of the Lnternational 1864-1914,* vol. 1, Londra, 1966.
Carr, E.H., *Michael Bakunin,* Londra, 1937.
Collins, M., Abramsky, C., *Karl Marx and the British Labour Movement,* Londra, 1965.
Footman, D., *Ferdinand Lassalle,* New York, 1969.
Freymond, J., (ed.), *La Premiere Lnternationale,*

Geneva, 2 volume, 1962.
Guillaume, J., *Karl Marx, pangermaniste, et ¡'Association Lnternationale des Travailleurs de 1864 à 1870,* Paris, 1915.
Lassalle, E, *Gesammelte Reden und Schriften,* ediţie îngrijită de E. Bernstein, Berlin, 12 volume, 1919-1920.
Lassalle, E, *Reden und Schriften,* trad. H. Feigl,
Viena, 1920.
Lehning, A., *From Buonarroti to Bakunin. Studies in International Socialism,* Londra, 1970.
Molnar, M., *Le Déclin de la Première Internationale,*
Geneva,
1963.
Oncken, H., *Lassalle. Zwischen Marx und Bismarck,* Stuttgart, 1966; prima ediţie, 1904.
Pyziur, E., *The Doctrine of Anarchism of M.A. Bakunin,* Milwaukee, 1955.
Ramm, T. (ed.), *Der Frühsozialismus,* Stuttgart, 1955.
Temkin, H., *Bakunin i antynomie wolnorwi (Bakunin and the Antinomies of Freedom),* Varşovia, 1964.

Diverse aspecte ale doctrinelor lui Marx şi Engels

Amsterdamski, S., *Engels,* Varşovia, 1965.
Avineri, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx,* Cambridge, 1968.
Becker, W., *Kritik der Marxsehen Wertlehre,*
Hamburg, 1972.
Bober, M.M., *Karl Marxs Interpretation of History,* Cambridge, Mass., 1950.
Bottomore, T., *The Sociological Theory of Marxism,*
Londra, 1972.
Croce, B., *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx,* Londra, 1922.
Dahrendorf, R., *Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx,* Hanovra, 1952.
Eilstein, H. (ed.), *Jednonze materialna nwiata (The Material Unity of the World),* Varşovia, 1961.
Feuer, L.S., *Marx and the Intellectuals,* New York, 1969.
Fleischer, H., *Marxismus und Geschichte,* Frankfurt, 1969 (traducere în limba engleză, 1973).

Gamble, A., Walton, P., *From Alienation to Surplus Value,* Londra, 1972.
Heller, A., *The Theory of Need in Marx,* Londra, 1976.
Hommes, J., *Der technische Eros: das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung,* Freiburg, 1955.
Horowitz, D. (ed), *Marx and Modern Economics,*
Londra, 1968.
Jaroslawski, J., *Theorie der sozialistischen Revolution von Marx bis Lenin,* Hamburg, 1973-
Kamenka, E., *The Ethical Foundation of Marxism,*
Londra, 1963.
Kedrov, B.M., *Engels i dialektika yestestvoznania (Engels şi dialectica ştiinţelor naturii),* Moscova, 1970.
Klag es, H., *Technischer Humanismus,* Stuttgart, 1964.
Krajewski, W., *Engels o ruchu materii i jego prawidlownci (Engels, asupra mişcării materiei şi a legilor ei),* Varşovia, 1973.
Lifshitz, M., *Karl Marx und die Aesthetik,* Dresda, 1967.
Lobkowicz, N., *Theory and Practice. The History of a Marxist Concept,*
Notre-Dame, 1967.
Mandel, E., *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx,* Londra, *197 L*
Morawski, S., *Il Marxismo e Testetica (Marxism and Aesthetics),* Roma, 1973.
Oilman, B., *Alienation: Marxs Critique of Man in Capitalist Society,* Cambridge, 1971.
Plamenatz, J., *Karl Marxs Philosophy of Man,* Oxford, 1975.
Post, W, *Kritik der Religion bei Karl Marx,* München, 1969. Prawer, S.S., *Karl Marx and World Literature,* Oxford, 1976.
Reiprich, K., *Die philosophisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten von Karl Marx und Friedrich Engels,* Berlin, 1969.
Robinson, J., *An Essay in Marxian Economies,* ediţia a 2-a, Londra, 1967.
Rosdolsky, R., *Zur Entstehungsgeschichte des*

Marxschen „Kapitals”, Frankfurt, 1968.
Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx,* Frankfurt, 1962 (traducere în engleză, 1971).
Schwann, G., *Die Gesellschaftskritik von Karl Marx,* Stuttgart, 1974.
Tucker, R., *The Marxian Revolutionary Idea,* Londra, 1970.
Witt-Hansen, J., *Historical Materialism: the Method, the Theories,* New York, 1960.